



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN GÉNERO Y ESTUDIOS FEMINISTAS

ABRAZOS DE MAMÁ: EXPERIENCIAS Y AFECTOS DE MUJERES POBLANAS
COMO MADRES DE PERSONAS LGBT+

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRÍA EN GÉNERO Y ESTUDIOS FEMINISTAS

PRESENTA:

JORGE ISAAC ALDANA RAMÍREZ

COMITÉ TUTORIAL:

DIRECTOR: DR. MAURICIO LIST REYES

DRA. ALICIA RAMÍREZ OLIVARES

DR. JORGE LUIS GALLEGOS VARGAS

Heroica Puebla de Zaragoza, Puebla • Noviembre de 2025

Resumen

Esta investigación cualitativa explora cómo viven, sienten y reorganizan el ser madre un grupo de mujeres residentes en Puebla capital frente al proceso de salida del clóset de sus hijxs LGBTQ+. El estudio parte del reconocimiento de que, en el contexto mexicano, la madre suele ser la primera figura familiar en enterarse de la orientación sexual o identidad de género de lxs hijxs, lo cual la coloca en una posición estratégica dentro de los reajustes afectivos, simbólicos y relacionales que desencadena la revelación. El análisis de las experiencias, mediante entrevistas y un grupo focal, se articula desde la teoría feminista, los estudios de género, la teoría queer y el giro afectivo, así como un enfoque de diversidad sexual y de género.

Los hallazgos muestran que la salida del clóset no es únicamente un acontecimiento vivido por lxs hijxs: constituye también una experiencia materna, en la que se activan duelos, temores, resistencias, búsquedas de información, gestos de acompañamiento y reconfiguraciones identitarias. Las madres no emergen como figuras pasivas, sino como mujeres que elaboran sentidos, disputan mandatos cisheteronormativos, nombran sus propios procesos y abren posibilidades de cuidado, afirmación y orgullo. En conjunto, la tesis evidencia que el clóset es un dispositivo que interroga y transforma a toda la familia, y que la maternidad —situada, encarnada y afectiva— es un terreno privilegiado para comprender cómo se negocian los vínculos y cómo se construyen resistencias íntimas frente a la normatividad sexual.

Abstract

This qualitative research explores how a group of women residing in Puebla city live, feel, and reorganize their motherhood in response to their LGBTQ+ offspring coming out of the closet. The study is based on the recognition that, in the Mexican context, the mother is usually the first family figure to learn of the offspring's sexual orientation or gender identity, placing her in a strategic position within the affective, symbolic, and relational adjustments triggered by the revelation. The analysis of experiences, through interviews and a focus group, is articulated from feminist theory, gender studies, queer theory, the affective turn, and a sexual and gender diversity approach.

Findings show that coming out is not only an event experienced by the offspring; it also constitutes a maternal experience in which grief, fears, resistances, searches for information, gestures of accompaniment, and identity reconfigurations are activated. Mothers do not emerge as passive figures but as women who make meaning, challenge cisheteronormative mandates, name their own processes, and open possibilities for care, affirmation, and pride. Overall, the thesis evidences that the closet is a device that interrogates and transforms the whole family, and that situated, embodied, and affective motherhood is a privileged terrain for understanding how bonds are negotiated and intimate resistances to sexual normativity are constructed.

Para esta investigación, se contó con el apoyo de una beca para estudios de posgrados otorgada por la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI)

Agradecimientos

A las mamás con quienes dialogué para llevar a cabo esta investigación: Beatriz, Adriana, Ruth, Gabriela, Leti, Jose, Sofia, Rocío y Rosario. Sin su generosidad para compartirme su tiempo, sus reflexiones e intimidad, esta investigación no hubiera sido posible.

Al doctor Mauricio List Reyes, director de esta tesis. Deseo expresarte con suma gratitud que tu acompañamiento constante y marcado compromiso en nuestras reuniones semanales, y en lo cotidiano, desde que comenzó esta investigación, fueron cruciales para que llegara a buen término. Gracias por orientarme con paciencia y perspectiva crítica, por respetar mis decisiones en el rumbo de la tesis y por motivarme a continuar esforzándome.

A la Doctora Nancy Granados Reyes, coordinadora de la Maestría en Género y Estudios Feministas, por su firme apoyo y atenciones desde que ingresé a los posgrados.

A mis amistades y colegas del seminario de posgrado de la Línea Sexualidad, Cuerpo y Género (del Colegio de Antropología Social, FFyL-BUAP), por *estar en colectivo* conmigo.

Dedicatoria

A Emma Ramírez López, mi mamá, y a Daniel Horacio Aldana Larrieta, mi papá. Gracias por su amor y apoyo, con los que sé que cuento hoy y siempre. Gracias por permitirse/permitirnos desplazarnos de la incertidumbre, la aflicción y el miedo hacia la compañía, la alegría, la escucha y el cuidado. ¡Gracias por todo, mamita, papito! ¿Vamos por el doctorado?

A Manuel Méndez Tapia, Mojo mi amor. Gracias por tu acompañamiento cariñoso y crítico en este trayecto académico y también en nuestro día a día. Gracias por tu calidez, fortaleza e inocencia; por sostenerme e impulsarme estos dieciocho años. Gracias por hacer que la vida, la nuestra, sea tan divertida. Atesoro el camino contigo. *#HouseOfKin*

A mi Kin, mi 'bb', mi perrita, nuestra hijita. ¡La *golden retriever* más preciosa de todo el mundo mundial! Cuando te fuiste a las estrellas, te prometí que iba a seguir disfrutando la vida, como agradecimiento y remembranza del tiempo que compartimos. Gracias por ser un motor en nuestro camino, y por toda tu ternura y amor, que aún me colman. *#TeamKim*

A Alejandro Ponce (†), alias *Roma Queen*, y a Arturo Zúñiga Reséndiz (†), alias *Arturi*, por su amistad cariñosa y por inspirar en mi la *¡fuega marika!* con que escribí esta tesis. Siguen conmigo.

A mis amistades *heteras* y a mi gente querida LGBTQ+. ¡Valoro su cariño y ánimo!

A quienes murieron sin poder salir del clóset. A quienes murieron sin *enterarse* de sus hijxs.

Índice

Introducción	7
Expectativas de género, sexualidad y afectos en la familia	7
“Abrazos de mamá”: una aproximación etnográfica desde los afectos.....	11
Maternidades y clóset: diálogo con investigaciones mexicanas previas	18
Miradas internacionales: vínculos, duelos, cuidados y politizaciones maternas.....	21
Consideraciones teóricas y metodológicas	24
Madres que dijeron sí: apuntes sobre el inicio del vínculo.....	33
Capítulo 1. Significados de ser madre e implicaciones afectivas	35
Maternidades situadas: afectos, subjetividades y tensiones en el rol materno	35
1.1. Ser madre: entre el deseo, la experiencia y la estructura social.....	37
1.2. Ser madre: experiencias y afectos en primera persona	43
1.3. Ser madre: la tensión entre imaginar y vivir	65
Maternidades en tensión: umbrales afectivos antes del clóset.....	68
Capítulo 2. “Yo también estaba en un clóset, yo también”.....	70
La maternidad interrogada: la salida del clóset como catalizadora de afectos.....	70
2.1. El clóset como escenario: salidas públicas, ecos íntimos y maternidades en resistencia	71
2.2. Antesala de la revelación: afectos en suspenso.....	75
2.3. La salida del clóset como evento afectivo entre normatividades	90
Cuando el elefante se nombra: salidas compartidas y desobediencias maternas	101
Capítulo 3. Tender puentes en la herida: afectos y redes entre madres de personas LGBT+ ..	104
Afectos y vínculos tras el umbral del clóset	104
Grupo focal: lo que se hizo, lo que se originó	106
3.1 Crisis del horizonte heteronormativo: afectos que se intensifican o se desestabilizan	109
Afectos de preocupación y protección	110
La maternidad como territorio de resistencia, la preocupación como baliza	115
Orgullo y respeto: reacomodos afectivos en la subjetividad materna.....	119
3.2 El vínculo materno-filial reorganizado	121
Pedagogías inversas y subjetivación materna	122
Cuando ser madre implica “salir del clóset”	126

3.3 La experiencia de las madres como posibilidad transformadora.....	134
“Abrazos de mamá”: del testimonio individual a la red colectiva.....	135
Gabriela a Kar: amor afirmativo y cuidado frente al mundo	137
Beatriz a Aimé: autenticidad y acompañamiento como negociación afectiva	138
Adriana a Valeria y Samantha: la brevedad como afirmación total.....	140
Rocío a Héctor: espiritualidad, don y resistencia	141
Rosario a Sebastián: del desconocimiento a la conciencia, del “atraso” a la presencia ..	143
Leti a Andrés: fe, cuidado y el deseo de conexión.....	144
Jose a Caro: una maternidad abierta a la escucha y la compañía.....	145
Breve conclusión del primer ejercicio: cartas a lxs hijxs.....	148
Segundo ejercicio escritural: cartas a otras mamás.....	148
Síntesis colectiva: del acompañamiento individual a la comunidad afectiva.....	149
Reorganización afectiva, transformación colectiva	151
Conclusiones.....	153
Síntesis de hallazgos en este recorrido.....	154
Discusión con base en elementos teóricos	156
Limitaciones del estudio.....	159
Líneas de investigación propuestas.....	161
Implicaciones y recomendaciones.....	162
Una forma de volver a casa	163
Referencias	165
Anexos.....	172
Guía de entrevista semiestructurada.....	172
Guion de actividad: grupo focal con madres de personas LGBT+	175

Introducción

Expectativas de género, sexualidad y afectos en la familia

La memoria puede ser fragmentaria, incompleta. Sin embargo, se necesitaría un colapso casi total de mis recuerdos para no recapitular —como si fuera ayer— la reacción de mi madre cuando pronuncié la declaración “soy homosexual”. Ella dejó de estar recostada en la cama, con los ojos entrecerrados por el sueño, y se incorporó de golpe, como si cuerdas invisibles tiraran de su torso. Su expresión facial no ocultó el shock. La habitación, en penumbra y calma, se llenó con sus primeras palabras: “¿Qué?! ¡Ay, no...!”. Mi padre, a su lado, permaneció inmóvil y con apariencia serena, aunque al día siguiente supe que la noticia lo había perturbado profundamente.

Yo llevaba semanas planeando mi discurso para salir del clóset, y cada vez que imaginaba el momento, sentía agobio pero también entusiasmo por liberarme de *mi secreto*. Más adelante, en particular hacia el capítulo dos de esta tesis, abundaré acerca de mi propio proceso de reconocimiento como no heterosexual. Por ahora, baste señalar que, luego de *destaparme*,¹ llegué a encontrarme fastidiado por mentirle a mi papá y mi mamá para salir con mi novio —inventaba que iría con amistades a algún lugar o que haría un trabajo escolar, por ejemplo—; estaba cansado de correr con urgencia a contestar el teléfono —fijado en medio de la sala— en cuanto sonara, a fin de que nadie más lo hiciera y se dieran cuenta de que todos los días me hablaba un tal Abraham. Y sobre todo, estaba harto de ocultar mi sexualidad ante las dos personas a las que más amaba y admiraba; por ello, me ilusionaba poder ser *yo* frente a él y ella. ¿Qué podía salir mal si mi madre y mi padre me amaban y yo, además de amarles en correspondencia, me sentía protegido y en confianza?

Antes de salir del clóset, mi orientación sexual fue como un *elefante en la sala*: ni yo me atrevía a expresarla abiertamente ni mi madre o mi padre iniciaron una conversación al respecto alguna vez, aunque las señales estaban ahí, esparcidas en nuestras trayectorias compartidas. Por ejemplo, recuerdo que cuando tenía entre 13 y 14 años, unas cuantas ocasiones, antes de acudir a mis clases particulares vespertinas de inglés, le pedí a mi madre que me prestara su maquillaje para ponerme chapas y enchinarme las pestañas; ella accedió sin ponerme peros. Un par de años más

¹ Palabra usada coloquialmente para referirse al acto de salir del clóset. “Destaparse” sugiere quitarse una tapa o barrera que mantenía algo oculto por diversas razones: miedo, presión social, inseguridad o cualquier otro motivo. El término puede usarse de forma humorística o irónica, pero no es neutral: depende de quién lo diga y en qué circunstancias lo haga.

adelante, pienso que mi padre me cachó² un par de veces mientras yo repasaba, en la nocturnidad, alguna página de porno gay en la computadora, pero se hizo el disimulado.

En el caso de las personas LGBT+³ que aún no han salido del clóset, pero cuya orientación sexual o identidad de género es sospechada o casi evidente para algunos integrantes de su familia, ese elefante en la sala es algo no dicho (silenciado) que adquiere muchas formas. Por ejemplo, una madre o un padre pueden notar ciertos comportamientos —que discrepan con estereotipos de género— o recibir indirectas por parte de su hijx, pero eligen no preguntar o actúan como si no lo supieran, para evitar incomodidad o conflicto; un hijo, una hija o un hijo puede intuir que su familia ya lo sabe, pero no se siente listx para comunicarlo explícitamente. Con relación a ello, cabe preguntarse qué afectos circulan en el circuito familiar cuando alguien se encuentra en incertidumbre sobre salir del clóset.⁴

En mi familia, antes de mi revelación, lo que se vivía no eran tanto una negación o rechazo patentes, sino una especie de acuerdo tácito, sostenido mutua y rutinariamente, para no hablar del tema. Al respecto, esa normalización del silencio opera como mecanismo de control afectivo: lo no dicho funciona a modo de frontera (Anzaldúa, 1987/2007)⁵ entre lo aceptable y lo inaceptable en el marco de la cisheteronormatividad.⁶ Entonces, como expondré a detalle en el capítulo dos, el clóset no era sólo mío: era también de mi madre y mi padre, del espacio familiar en conjunto, en el cual permeó una forma de hipocresía social que Paco Vidarte⁷ habría calificado como “educada”,

² “Cachar” quiere decir sorprender a alguien haciendo algo indebido, prohibido o en secreto.

³ Usaré la sigla LGBT para aludir a lesbianas, gays, bisexuales, personas trans; el signo más (+), para referir a otras orientaciones sexuales e identidades de género que no se manifiestan en la sigla.

⁴ Como parte de una apuesta política y epistémica situada en los estudios de género y la teoría queer, en esta tesis se emplea el uso de la desinencia ‘-x’ como marca de género neutro o inclusivo, en oposición a las terminaciones en ‘a’ y ‘o’ que remiten, respectivamente, a lo femenino y lo masculino. Esta elección busca desestabilizar el binarismo de género inscrito en el lenguaje y abrir un espacio simbólico para identidades no normativas o no binarias. Asimismo, se recurre ocasionalmente a la desinencia ‘-e’ en sustantivos como *hije*, con la intención de explicitar el desdoblamiento de género —más allá de la neutralización genérica de la ‘x’— y subrayar la presencia activa de múltiples posicionamientos de género. Estas decisiones lingüísticas no responden a un criterio meramente estilístico, sino que constituyen un gesto político y afectivo que acompaña la orientación teórica y metodológica de esta investigación.

⁵ Gloria Anzaldúa (1942-2004) fue una escritora, poeta, teórica feminista chicana y activista lesbiana, reconocida por su trabajo pionero sobre identidades fronterizas, género y raza. Su obra más influyente, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, articuló una teoría de la frontera desde la experiencia chicana, queer y decolonial. Fusionó autobiografía, poesía y teoría para desafiar estructuras binarias y construir una conciencia mestiza.

⁶ De acuerdo con Ciccía (2022): régimen social, político y epistémico que naturaliza y privilegia la idea de que sólo existen dos sexos (varón y mujer), asignados al nacer, y que cada uno de ellos debe corresponderse de manera fija y coherente con una identidad de género (hombre o mujer) y una orientación sexual (heterosexualidad).

⁷ Paco Vidarte (1970-2008) fue un filósofo, escritor y activista nacido en Sevilla, España, reconocido por su labor en la defensa de los derechos LGBT+ y por su contribución a la teoría queer en España.

pero profundamente violenta: “La invisibilidad forzada, el silencio impuesto, no son sino formas de violencia que se disfrazan de tolerancia o de respeto a la intimidad” (2007, p. 52).

El silencio alrededor de la orientación sexual o la identidad de género, aunque aparentemente sea una muestra de respeto, en realidad reproduce una violencia simbólica que margina y condiciona la vivencia de la sexualidad. Siguiendo a Pierre Bourdieu (1988),⁸ la violencia simbólica es una forma de dominación que, lejos de ejercerse mediante la fuerza física, opera imponiendo y legitimando significados que disimulan las relaciones de poder en las que se producen. Es una violencia eufemizada —indirecta, atenuada y no reconocida como tal— que funciona por dos vías paralelas: 1) el reconocimiento compartido entre agentes de los sistemas de clasificación con los que asumen y movilizan su posición social, y 2) la coparticipación del agente social sobre quien se ejerce la violencia, pues éste ha interiorizado el orden social dominante como algo legítimo, normal y natural, hasta el punto de concebirlo como incuestionable. En este sentido, propongo que el *elefante en la sala* opera como un mecanismo que perpetúa la violencia simbólica de la cisheteronormatividad: al mantener un silencio pactado sobre la orientación sexual o identidad de género, se sostienen y naturalizan jerarquías que privilegian lo heterosexual y lo cisgénero, reforzando así las fronteras de lo aceptable y lo inaceptable en el ámbito familiar.⁹

Asimismo, origina anhelos que no siempre se materializan; por ejemplo, la añoranza de aceptación que yo tenía chocó con una realidad bastante diferente y compleja. Mi salida del clóset, como lo iría entendiendo a lo largo de los años, no fue recibida con la comprensión que yo ansiaba: en lugar de un abrazo de mamá, de uno de papá, nos enfrentamos a un torbellino de emociones encontradas, de distanciamiento afectivo y desafíos que no sabíamos cómo manejar. Yo esperaba que *me aceptaran* de inmediato, ¡esa misma noche!; no ocurrió así. Me tomaría casi una década comprender de qué va eso que se denomina *clóset*, y que sus implicaciones no se limitan a lo que siente y piensa el sujeto que entra o sale de él, “porque atraviesa todo el entramado social de muy diversas formas: opera desde el ámbito familiar, laboral, educativo, religioso, cultural, mediático, digital, etcétera” (Sáez, 2024, p. 12)¹⁰.

⁸ Pierre Bourdieu (1930-2002) fue un sociólogo, antropólogo y filósofo francés conocido por sus teorías sobre el *habitus*, los campos sociales y la violencia simbólica, con las que analizó cómo las estructuras reproducen desigualdades.

⁹ Para Bourdieu, la familia, como institución, está atravesada e impregnada por relaciones de fuerza y, a la par, es un campo en el que notoriamente se acumulan, preservan y transmiten significados socioculturales.

¹⁰ Javier Sáez del Álamo (España, 1965) es un sociólogo, traductor y activista gay español, especialista en teoría queer y en psicoanálisis

Fue a mediados de junio de 1999, un par de meses antes de cumplir 17 años, que el horizonte de vida imaginado por mi madre y padre para mí se hundió en un mar de desconcierto: la certeza que tenían de mi heterosexualidad estaba fracturada. La familia navegaba entre la añoranza por el pasado en que había confianza para platicar de todo y un presente saturado de peleas, silencios incómodos y separación. A la fecha (junio de 2025), no he platicado abiertamente al respecto con mi papá y mamá, pero recuerdo que en más de una ocasión atravesaron por llanto, enojo, frustración, incertidumbre, hartazgo —mas hoy en día adoran a mi marido y celebran nuestra relación—. Por mi parte, perdí la cuenta de las veces en que me abrumaron la tristeza, el llanto, la impotencia, el enojo, pues las figuras que más amor y apoyo me habían expresado a lo largo de mi vida, mi madre y mi padre, no me *aceptaban*,¹¹ algo contrario a lo que yo esperaba.

Sirva mi propia salida del clóset como punto de partida para explorar cómo las expectativas de género y sexualidad impactan no sólo a las personas LGBTQ+ sino también a sus padres y madres. En otras palabras, el clóset, entendido como una tecnología de género (Sáez, 2024, p. 13), “regula las diferentes sexualidades y consolida la matriz heterosexual: aprueba, promueve y autoriza una sexualidad (la heterosexual), y oculta y silencia otras (las no heterosexuales, las abyectas)”. Mas cabe apuntar que los efectos del clóset y las reacciones frente a éste tanto en el sujeto LGBTQ+ como sobre su mamá o papá no son homogéneas ni siempre las mismas, ya que de por medio hay una diversidad de factores que se intersectan y producen expectativas/respuestas diferenciadas, a saber: edad, clase socioeconómica, raza (como construcción social y no una categoría biológica), género, lugar de nacimiento y de residencia (contexto geográfico aunado al cultural de la región), religión, además de la información con que se cuente acerca de sexualidad y diversidad sexual, marco legal (nacional, estatal y local) en favor de las personas LGBTQ+ y sus derechos humanos, etcétera.

Como puede observarse, el amor o la confianza —principales referentes y motores que me impulsaron a revelar mi orientación sexual frente a mi madre y mi padre— no son los únicos factores por considerar en este proceso, y tampoco lo más importantes. Profundizaré en esta discusión en el capítulo primero. A modo de avance, cabe insistir en que la experiencia de salir del

¹¹ En esa época, aceptación por parte de mi madre y mi padre era lo que yo más añoraba. Empero, en el término *aceptación* hay una jerarquía de poder implícita: las personas LGBTQ+ dependen de la validación de otras (heterosexuales-cisgénero) para ser reconocidas y valoradas. En otras palabras, se perpetua la idea de que ser LGBTQ+ es algo que requiere justificación y aprobación externa. Asimismo, el enfoque de “aceptación” coloca la carga emocional en quien sale del clóset, lo cual puede llevarle a sentir que debe ganarse tal aprobación, esto es, tratar de encajar en la normalidad.

clóset no es uniforme; por ejemplo, difiere significativamente entre adolescentes o jóvenes que dependen económicamente de sus familias y comparten el mismo hogar —algunos optan por ocultar o disimular su sexualidad para no perder el sustento o la vivienda— y aquellos que, por el contrario, cuentan con empleo o ingresos propios y residen en un domicilio independiente.

En la presente investigación, me centro en las experiencias y afectos de las mamás frente a la salida del clóset de sus hijxs. Esta elección metodológica no es casual; más bien, responde a un patrón sostenido en el que las mamás suelen ser quienes primero saben —o a quienes primero se comunica— la orientación sexual o identidad de género de sus hijxs. Más allá de los datos estadísticos que lo confirman (ENDISEG 2021; ENDOSIG 2018),¹² esta tendencia se encuentra anclada en una división de género del trabajo afectivo, el cual históricamente ha depositado en las mujeres —y en especial en las madres— la responsabilidad de cuidar, contener, escuchar y sostener los vínculos familiares. Tal configuración también se evidenció durante mi trabajo de campo en la *Marcha del Orgullo LGTBTTIQ+ Puebla 2024*,¹³ donde el mensaje “Abrazos de mamá” —escrito en pancartas que portaban algunas mujeres— apareció como emblema afectivo de apoyo. Entonces, enfocar la atención en las mamás permite indagar cómo se reorganizan emocional y simbólicamente frente a la salida del clóset de sus hijxs, al tiempo que revela los mandatos de género que inciden sobre su rol en estas dinámicas. Aun así, estaré haciendo referencias a la pareja de las mujeres entrevistadas cuando la discusión lo requiera.

“Abrazos de mamá”: una aproximación etnográfica desde los afectos

Diversos estudios estadísticos recientes en México han mostrado que la figura de la madre ocupa un lugar central en el proceso de salida del clóset de las personas LGBT+. La Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género (ENDISEG, 2021) reveló que la madre (56.2 %) es, con diferencia significativa, la persona más informada sobre la orientación sexual de quienes se identifican como lesbianas, gays o bisexuales, seguida de amistades (46.8 %), hermanxs (44.9 %) y, con una brecha pronunciada, el padre (33.9 %).

Por su parte, la Encuesta sobre Discriminación por motivos de Orientación Sexual e Identidad de Género (ENDOSIG, 2018) señaló que uno de cada cuatro sujetos encuestados

¹² Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2022) y Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación y Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas (2019), respectivamente.

¹³ La primera marcha LGBT+ en Puebla se realizó en 2002, organizada por el colectivo Vida Plena Puebla.

experimentó rechazo familiar al salir del clóset. Además, un 26 % afirmó que su familia aún no conoce su orientación sexual o identidad de género, debido al temor al juicio, la discriminación o el rechazo. Si bien un 88.6 % reportó que la reacción familiar fue de aceptación o respeto, estas cifras no detallan los procesos afectivos y las transformaciones cotidianas que implica esa supuesta “aceptación”. Como advertí durante la revisión de literatura, en el caso de Puebla no localicé investigaciones cualitativas centradas en familiares —particularmente mamás y papás— de personas LGBT+, lo cual evidenció una laguna investigativa que urgía atender.

Fue en este contexto que el 22 de junio de 2024 acudí a la *Marcha Estatal del Orgullo LGTBTTIQ+* en la ciudad de Puebla, realizada un sábado por la tarde. La concentración inició alrededor de las 15:00 horas a un costado del Parque Juárez, sobre el boulevard Héroes del 5 de Mayo, justo frente a Plaza Dorada. Desde ahí, la movilización se desplazó hasta llegar al Zócalo capitalino. Según reportes periodísticos, asistieron entre 30,000 y 31,000 personas. Mi interés principal fue observar y conversar con mamás que marcharan junto a sus hijxs, buscando captar cómo se manifestaban públicamente los afectos maternos.

Durante tres horas de recorrido, me enfoqué en mujeres que portaban pancartas con el mensaje “abrazos de mamá”, el cual se convirtió en un emblema afectivo reiterado. Este gesto, más allá de su forma gráfica, funcionó como práctica performativa que, siguiendo a Sara Ahmed (2004/2015),¹⁴ condensaba y reorientaba afectos en un espacio donde la diversidad sexual era celebrada. En total, logré entrevistar brevemente a nueve madres (y unxs cuantxs familiares adicionales), que accedieron a compartir sus motivaciones para asistir. La mayoría iba por primera vez, sin formar parte de colectivos organizados ni tener entre sí vínculos previos. La única constante era su decisión de acompañar a sus hijxs de forma visible y orgullosa. Así, esta escena, lejos de ser anecdótica, constituyó para mí una entrada privilegiada para comenzar a delinear los afectos que circulan en la experiencia materna frente a sexualidades heterodoxas.

La metodología empleada en este ejercicio fue deliberadamente sencilla y sensible al contexto. Me limité a tres preguntas básicas: 1) ¿qué las trajo a la marcha?, 2) ¿cómo se sentían al acompañar a sus hijxs?, y 3) ¿qué mensaje darían a otras familias que aún no se animan a participar en este tipo de eventos? Elegí este formato breve por dos motivos: primero, por las condiciones de la marcha —ruido, movimiento, interrupciones frecuentes—; segundo, porque mi intención inicial

¹⁴ Sara Ahmed (1969): escritora feminista e investigadora independiente británico-australiana, especializada en feminismo, teoría queer y crítica poscolonial.

era establecer un canal de comunicación que posibilitara entrevistas posteriores más extensas, en espacios tranquilos y adecuados. Todas las mujeres con quienes hablé aceptaron esta posibilidad y me compartieron sus datos de contacto (véanse las figuras 1 a 8).¹⁵

Figura 1. *Adriana y sus hijas*



Figura 2. *Graciela*



Figura 3. *Claudia*



Figura 4. *Miriam y su hija*



¹⁵ Entre todas ellas, sólo continué comunicación con una: Adriana (figura 1), cuyo interés y participación activa fueron cruciales para esta investigación. Con el resto, no tuve éxito al contactarlas, sea porque no recibí una respuesta o porque aun recibéndola, no se concretó una cita para conocernos y conversar.

Figura 5. Carolina y Rosa María



Figura 6. María Soledad



Figura 7. Perla y Óscar, con sus hijas



Figura 8. Violeta



Fue esa escena reiterada la que me llevó a enfilar mi investigación en las madres. Hasta ese momento —junio de 2024—, mi proyecto se centraba en trayectorias de hombres gays y los efectos del clóset sobre ellos y sus familias.¹⁶ No obstante, el hallazgo etnográfico en la marcha me permitió reconocer que el clóset no impacta exclusivamente a quien lo habita: también se desliza, reorganiza y convoca afectivamente a quienes están cerca, especialmente a las madres. Durante la marcha, las mamás entrevistadas me compartieron su entusiasmo por acompañar públicamente a sus hijxs —algunas de ellas, en su primera participación en un evento de este tipo—.

En ese sentido, las pancartas con mensajes como “Abrazos de mamá” o alusiones directas al orgullo por la identidad de sus hijxs funcionaron tanto como gesto afectivo hacia ellxs como declaración política frente a la multitud. Varias coincidieron en que no conocían en Puebla a grupos o redes de apoyo para madres de personas LGBTQ+, y aun así, se mostraron abiertas a la posibilidad de vincularse. Sus testimonios, aunque breves por la dinámica de la marcha, me transmitieron su emoción por crear un espacio seguro, por celebrar la diversidad y enviar un mensaje a otras familias para que el amor y el respeto guíen sus vínculos, más allá del miedo o el prejuicio.

En sus voces se entrelazaban la alegría del momento, la firmeza en la defensa de sus hijxs y la conciencia de que la aceptación —término que ellas emplearon— es un proceso que involucra a toda la familia. Algunas hablaban desde la ternura y el orgullo, otras desde un llamado directo a derribar la homofobia y la discriminación; todas, sin excepción, expresaban que el amor materno no debería estar condicionado por la orientación sexual o la identidad de género de lxs hijxs. La visibilidad de estas mujeres en la marcha —en su mayoría sin la presencia del padre y acompañadas por familiares o amistades— subrayó una constante: la maternidad que ejercen implica sostener emocionalmente, acompañar en la construcción de comunidad y, en muchos casos, ocupar un lugar central en la defensa y afirmación de la identidad de sus hijxs en el espacio público.

Lo que presencié ese día resonó profundamente con mi propia experiencia al salir del clóset. Recordé el vacío que experimenté al no contar con ese tipo de abrazos, con esa contención abierta. Entonces, entendí que la pregunta por los afectos no podía dirigirse sólo hacia lxs hijxs: debía extenderse hacia las madres, explorar cómo ellas procesan, resignifican o disputan la

¹⁶ Para ello, estuve reuniéndome sabatinamente en el Parque Ecológico y el Parque Juárez (ambos localizados en la capital poblana) durante casi cinco meses (octubre de 2023 a febrero de 2024) con un grupo de individuos —de entre 25 y 35 años de edad, quienes expresaban atracción erótica, afectiva o sexual hacia hombres—, a fin de practicar calistenia. El grupo se desintegró cuando algunos de sus participantes se mudaron de Puebla y otros más no pudieron continuar acudiendo debido a compromisos laborales, familiares o de alguna otra índole.

experiencia de tener unx hijx LGBTQ+. Desde esa constatación, la pregunta por la maternidad dejó de ser periférica y se volvió central: ¿cómo viven las madres las particularidades sexuales, de género y afectivas de sus hijxs?, ¿qué afectos las atraviesan antes, durante y después de la salida del clóset?, ¿de qué maneras habitan y reorganizan ese vínculo?

Inspiradx por estas preguntas y por la potencia etnográfica de la marcha, decidí reconfigurar el proyecto de investigación para enfocarme específicamente en las experiencias y afectos de madres de personas LGBTQ+ residentes en Puebla. Este giro no fue sólo metodológico, sino también epistémico: partí de la certeza —como propone Teresa de Lauretis¹⁷ (1987)— de que la experiencia no es un dato dado, ya que es una construcción situada, atravesada por discursos, afectos y relaciones de poder; en consecuencia, hubo una adaptación en cómo, desde dónde y para qué conocer.

Asimismo, desde la perspectiva de Sara Ahmed (2004/2015), comprendí y tomé en cuenta que los afectos no se limitan al ámbito individual, pues son fuerzas sociales que se acumulan en los cuerpos, circulan en los vínculos y organizan las condiciones de posibilidad de lo vivible. A partir de entonces, me propuse indagar acerca de cómo las madres procesan afectivamente la salida del clóset de sus hijxs, cómo narran ese tránsito, y qué reorganizaciones emocionales y simbólicas tienen lugar en sus vidas a partir de ese acontecimiento.

Recapitulando lo que he planteado, en México, y por añadidura, en Puebla, la figura materna aparece reiteradamente como la primera persona en enterarse de la orientación sexual o identidad de género de sus hijxs LGBTQ+, ya sea por confesión explícita, sospechas sostenidas en el tiempo o por procesos de *descubrimiento* cargados de afecto, tensión o silencio. No obstante, como señalé en párrafos previos, los datos estadísticos que dan cuenta de aceptación, respeto o respaldo (ENDISEG 2021; ENDOSIG 2018) no explican los matices emocionales, éticos y cotidianos que atraviesan ese “aceptar”. ¿Desde cuándo se acepta? ¿Cómo se construye ese respeto? ¿Qué formas toma el respaldo en la intimidad del hogar, en las conversaciones, en los gestos, en las omisiones? ¿Qué particularidades hay en la capital poblana?

¹⁷ Teresa de Lauretis (1938) es una teórica feminista y crítica cultural italiana, conocida por sus contribuciones a los estudios de género, cine y semiótica.

Para contextualizar, la ciudad de Puebla¹⁸ —con una historia atravesada por estructuras coloniales, religiosas y ultraconservadoras que se actualizan en organizaciones como El Yunque¹⁹ o el Frente Nacional por la Familia²⁰— sigue siendo un escenario donde la LGBTfobia se expresa tanto en instituciones como en espacios domésticos. Las expresiones de rechazo, silenciamiento o ambivalencia hacia la diversidad sexual no son hechos aislados: se anudan a configuraciones históricas de género, clase, religión y afecto que siguen marcando las formas de ser madre, padre o hijo/a/e. Si bien la familia se ha representado muchas veces como un refugio, también puede ser un espacio de vigilancia, disciplinamiento y conflicto. Aún más, cuando un/a/e hijx sale del clóset, no es el suyo el único cuerpo que se visibiliza: su madre también es mirada, interrogada, juzgada, silenciada o interpelada por su entorno. En ese sentido, la experiencia del clóset es compartida, pero de modo desigual: opera como una tecnología de género que regula sexualidades, pero también modula afectos y distribuye responsabilidades en función del género (Sáez, 2024; Ahmed, 2004/2015).

Esta investigación se propuso, entonces, recuperar las experiencias y afectos de las mamás frente a la salida del clóset de sus hijxs, en un contexto como el poblano, donde no localicé trabajos previos que se centren en ellas. El propósito no se limita a dar voz a esas madres, sino que se expande para comprender cómo ellas significan su maternidad a la luz de esta experiencia, cómo reconfiguran sus saberes, sus vínculos y sus emociones, y qué lugar ocupa el género en esa reorganización. En otras palabras, me interesa indagar cómo el clóset se vuelve una experiencia también materna, no sólo porque las involucra, sino porque las transforma. En este proceso,

¹⁸ La ciudad de Puebla, capital del estado homónimo, se localiza en el centro-oriente de México, a unos 120 kilómetros al sureste de la Ciudad de México. Con una población que supera el millón y medio de habitantes, es una ciudad que destaca en el país tanto por su relevancia histórica como por su dinamismo económico y cultural. Fue fundada en 1531. Esta urbe es un centro industrial, educativo y religioso, y combina una fuerte tradición católica con expresiones culturales diversas que incluyen festividades populares, usos y costumbres, así como movimientos sociales y feministas emergentes. A pesar de su modernización, la ciudad conserva fuertes marcadores sociales de clase y género (entre otros) que atraviesan la vida cotidiana de sus habitantes.

¹⁹ El Yunque es una organización ultraconservadora fundada en Puebla hacia 1953 y en cuyas filas sobresalen empresarios, políticos y líderes de culto religioso o de organizaciones civiles. Entre otras actividades, más adelante dio origen a grupos e iniciativas que se han opuesto férreamente a los derechos de las mujeres y de la población LGBT+, por ejemplo, el movimiento ProVida y el Frente Nacional por la Familia (FNF).

²⁰ Agrupación creada en el periodo mayo-agosto de 2016, con el fin de protestar en contra de la iniciativa de ley en favor de los matrimonios entre personas del mismo sexo; es financiada por empresarios ligados a la ultraderecha, sus integrantes suscriben o tienen asociaciones con diversas religiones, y son abiertamente antiabortistas; a la fecha en que se escribe esta nota (junio de 2024), sirve de plataforma política para partidos políticos de derecha y sus militantes. Ejemplo de ello es el caso de José Juan Espinosa Torres, candidato por el PAN a la diputación federal del distrito XI en Puebla en el proceso electoral 2023-2024, quien firmó un documento con el FNF Puebla para apearse a sus preceptos ultraconservadores (así se documenta en una publicación en la página de Facebook de la agrupación: <https://bit.ly/3RgVRIr>).

conceptos como “aceptación”, “apoyo” o “amor” no pueden darse por sentados: es necesario explorar sus múltiples formas, contradicciones y condiciones. Es justo ahí, en esa complejidad afectiva, donde se sitúa el problema que esta tesis busca pensar.

Tomando en cuenta lo expuesto hasta ahora, decidí titular esta investigación *Abrazos de mamá: experiencias y afectos de mujeres poblanas como madres de personas LGBTQ+*. La pregunta de investigación correspondiente es la siguiente: ¿cuáles son las experiencias y los afectos de mujeres residentes de Puebla capital en el ejercicio de su maternidad en torno al proceso de salida del clóset de sus hijxs LGBTQ+ y la reconfiguración de sus relaciones materno-filiales? A fin de responderla, me propuse tres objetivos específicos: 1) conocer los significados que las mujeres confieren a la maternidad, 2) examinar las experiencias y los afectos de las madres en el proceso de salida del clóset de su hijx, y 3) explorar la reconfiguración de la relación materno-filial a partir de la salida del clóset.

A fin de situar esta investigación en un marco comparativo más amplio, resulta pertinente revisar cómo se ha abordado, desde distintas disciplinas y contextos geográficos, la experiencia de las madres frente a la revelación de la orientación sexual o identidad de género de sus hijas, hijos e hijos. Este recorrido por la literatura nacional e internacional permitirá identificar coincidencias, tensiones y vacíos en el conocimiento disponible, así como precisar el aporte de este trabajo: una aproximación antropológica y feminista situada en la ciudad de Puebla.

Maternidades y clóset: diálogo con investigaciones mexicanas previas

En el corpus mexicano analizado, el clóset —categoría axial en mi investigación— se presenta no sólo como un secreto personal, sino como un dispositivo de poder que opera en el núcleo de la familia y se proyecta en distintos espacios sociales. Serrato (2014)²¹ y Freitez et al. (2024)²² lo describen como un mecanismo disciplinario y biopolítico, encargado de vigilar, regular y producir silencios que sostienen la heterosexualidad y la cisgeneridad como normas. Rubio (2020)²³ complejiza esta imagen al mostrar que no se trata de un evento único; más bien, es un proceso continuo en el que la agencia se expresa a través de estrategias situadas de visibilidad y ocultamiento. Esta perspectiva encuentra un correlato espacial en Otero y Treviño (2017)²⁴,

²¹ Investigación en Mexicali, Baja California.

²² Pesquisa en Ciudad de México (CDMX).

²³ Indagación en CDMX.

²⁴ Investigación en Monterrey, Nuevo León.

quienes cartografían los escenarios donde la homolesbofobia se materializa —familia, escuela, trabajo, calle— y ponen en evidencia que la gestión del clóset es territorial y relacional, más que puramente íntima. Monroy (2007)²⁵ añade que estas dinámicas, además de configurar el silencio, moldean la trama misma de las relaciones familiares, especialmente cuando la revelación proviene de hijas lesbianas, y que la madre suele ser la primera figura interpelada, convirtiéndose en mediadora clave del impacto afectivo y normativo que esta produce.

En este marco, la salida del clóset no aparece como un acto liberador y definitivo; en cambio, es un momento que inaugura una crisis cargada de duelos y reacomodos. Freitez et al. (2024) enfatizan la ruptura de expectativas heteronormativas asociadas con la pareja, la descendencia y el futuro. Serrato (2014) documenta respuestas familiares que van desde el rechazo frontal hasta la tolerancia pragmática o condicionada —por ejemplo, aceptar sin permitir menciones públicas—, mientras que Meléndez (2015)²⁶ traslada el foco a las madres para explorar cómo transitan de la culpa, el miedo o el estigma hacia procesos de resignificación de la propia maternidad. En Monroy (2007), la revelación a las madres se entiende como un punto de inflexión que puede abrir, sostener o cerrar el camino a la aceptación, y que suele gestionarse a través de estrategias de sondeo, silencios parciales y negociaciones afectivas. Rubio (2020), por su parte, subraya que la declaración de la orientación sexual —en el hogar, en el trabajo o en redes sociales— es un acto reiterado que reorganiza los vínculos una y otra vez, lo cual revela que no hay un único momento fundacional, sino una serie de enunciaciones que demandan gestión constante.

Los hallazgos pueden organizarse como un arco que va del conflicto inicial al horizonte de apoyo. En el extremo de mayor tensión, se ubican los relatos de control normativo, pactos de silencio y violencia simbólica (Serrato, 2014; Otero y Treviño, 2017; Freitez et al., 2024; Monroy, 2007). En un punto intermedio, Estrada et al. (2024)²⁷ describen actitudes de aceptación parcial o condicional, con un marcado sesgo de género: las madres tienden a mostrar mayor apertura que los padres, y la brecha entre lo que se declara y lo que se practica es amplia. Finalmente, en el polo de apoyo, Cruz (2024)²⁸ expone prácticas de apoyo explícito y cuidado activo hacia niñas y

²⁵ Pesquisa en CDMX.

²⁶ El documento no especifica la localidad de México donde se efectuó.

²⁷ Indagación en Campeche.

²⁸ Pesquisa en CDMX.

adolescencias trans, donde las madres asumen un papel de acompañamiento, búsqueda de información y mediación frente a otros integrantes de la familia. Este arco muestra que la reacción familiar frente a la disidencia sexual y de género no es binaria, sino procesual: describe un tránsito desde el orden disciplinario hacia formas emergentes de cuidado, con etapas intermedias donde lo público y lo privado, lo dicho y lo callado, se negocian cotidianamente.

La literatura revisada también coincide en señalar que el género es un motor y un termómetro de las reacciones afectivas familiares (duelo, miedo, vergüenza, orgullo). Otero y Treviño (2017), Rubio (2020) y Monroy (2007) coinciden en que la ruptura con los estereotipos de género incrementa el riesgo de sanción, ya sea en forma de burlas, exclusión o violencia. Freitez et al. (2024) y Serrato (2014) documentan la vigencia de pactos tácitos que limitan la visibilidad —por ejemplo, no traer a la pareja a casa o no hablar del tema frente a otros—, mientras que Meléndez (2015) y Monroy (2007) muestran cómo desafiar estas reglas precipita crisis, pero también posibilita aprendizajes y nuevas formas de relación. Estrada et al. (2024), desde un enfoque cuantitativo, confirman que sólo una minoría reporta aceptación plena, y que la mayor apertura de las madres, en contraste con la reticencia de los padres, es un patrón recurrente.

Desde el punto de vista metodológico, los estudios cualitativos (Serrato, Meléndez, Freitez et al., Cruz, Otero y Treviño, Rubio, Monroy) permiten reconstruir procesos, afectos, tensiones y estrategias, siguiendo el movimiento entre la crisis y el cuidado, y ubican a las madres como sujetas en transformación. La investigación cuantitativa de Estrada et al. (2024) aporta al marco estadístico para dimensionar el clima actitudinal y el sesgo de género, ofreciendo un contexto que permite ponderar la probabilidad de que las historias individuales se desarrollen en entornos de aceptación plena, parcial o rechazo.

A esta constelación de voces se suma el estudio de Rodríguez-Bustamante, Mayorquin-Muñoz, Báez-Hernández, Nava-Navarro y Rico-Pérez (2019), de la Facultad de Enfermería de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Desde tal campo disciplinar, y con enfoque cualitativo, analiza las respuestas familiares ante la revelación de la homosexualidad masculina a partir del discurso de cinco hombres homosexuales en Puebla. Los hallazgos, estructurados en torno a la noción de “pérdida de la heteronormatividad” y apoyados en el modelo de duelo de Kübler-Ross, identifican tres subcategorías: creencia familiar (sospecha y reconocimiento), conflicto familiar (reacciones negativas e incluso violencia) y proceso de pérdida (de la negación a la aceptación). Si bien el foco no está en las madres, la investigación confirma que ellas suelen

ser las primeras receptoras de la revelación y, en términos comparativos, quienes muestran mayor disposición al entendimiento. Este matiz dialoga con otros trabajos que las perfilan como figuras de articulación entre el hijo/a LGBTQ+ y el resto de la familia. Sin embargo, la linealidad implícita en el modelo de Kübler-Ross puede simplificar las trayectorias afectivas y políticas que, en la práctica, suelen ser más discontinuas y situadas.

En conjunto, las investigaciones mexicanas perfilan a las madres como figuras bisagra entre la reproducción del orden cisheteronormativo y su posible transformación. Aparecen como interlocutoras iniciales de la revelación, como depositarias de culpas y duelos por expectativas no cumplidas, como agentes pedagógicas que buscan información y como cuidadoras que median con otros familiares. Su papel no es estático: en muchos casos, son ellas quienes marcan el paso del silencio y el rechazo hacia la visibilidad y el cobijo, aun cuando la autoridad paterna siga funcionando como eje de sanción o legitimación. Así, el tránsito del control al cuidado se construye a través de trabajos afectivos y relacionales que, aunque individuales, están insertos en estructuras familiares y sociales más amplias.

Este panorama permite situar el aporte diferencial y pionero de la presente investigación: una aproximación antropológica situada en la ciudad de Puebla, que centra las experiencias y afectos de las madres en tres momentos (antes, durante y después de la salida del clóset) y que dialoga con la teoría feminista y la teoría queer para mostrar cómo se reorganizan los vínculos, qué trabajos afectivos realizan las madres y bajo qué condiciones es posible transitar del silencio o rechazo hacia la reorganización de la relación materno-filial.

Miradas internacionales: vínculos, duelos, cuidados y politizaciones maternas

Las investigaciones desarrolladas en América Latina y en contextos ibéricos conforman un panorama plural y entrelazado de cómo las familias —y en particular las madres— atraviesan la revelación de la orientación sexual o identidad de género de hijas, hijos e hijos. Aun con variaciones metodológicas, disciplinarias y teóricas, existe un hilo conductor: la revelación no es un momento aislado, sino un acontecimiento relacional que reordena afectos, identidades, posiciones familiares y, en algunos casos, modos de presencia política. De Chile a Brasil, pasando por Colombia, Nicaragua, España y Perú, se despliegan tránsitos que van del daño silencioso a la posibilidad de cuidado, con escalas intermedias de duelo, ambivalencia, aprendizaje y, a veces, politización del vínculo.

En el ámbito chileno, desde la psicología sistémica y la terapia familiar, García et al. (2018) colocan la diversidad sexual adolescente en el centro de la práctica clínica. Sus hallazgos muestran que la salida del clóset precipita una crisis que —sin previo acceso a información sobre diversidad sexual, de género y afectiva— puede derivar en miedo, silencios y riesgo suicida. Su aporte radica en el empleo de fases de integración (desintegración → ambivalencia → integración) y en situar el apoyo materno/paterno como modulador tanto de la identidad como de la salud mental de lxs hijxs. La perspectiva procesual que proponen —mirar familias y no casos individuales— se enlaza con mi propio interés en rastrear experiencias y afectos que las madres activan o bloquean, y en entender cómo el acceso a información puede transformar el sufrimiento en agencia.

Por su parte, Colombia reúne un conjunto significativo de aportes desde el trabajo social, la psicología comunitaria y los enfoques cualitativos. Henao et al. (2022) analizan la revelación desde las experiencias de dos madres en el municipio de Apartadó, y muestran que la noticia activa un duelo por los ideales proyectados en el hijo. Desde la fenomenología y la clínica del duelo, observan cómo la culpa, el temor social y la religión median el vínculo; y cómo, al elaborarse, pueden mejorar la comunicación y la confianza. Prins (2018), en sintonía con esto, conceptualiza la “pérdida del hijo ideal” y traduce el tránsito parental a etapas de duelo (negación → aceptación → recuperación), situándolo en diálogo con la escuela como actor clave. En su propuesta, la institución educativa se convierte en escenario donde la madre negocia significados, busca legitimidad y acompaña a su hijo, ampliando el foco más allá de la intimidad doméstica.

Desde otra perspectiva, Herrera (2024) desplaza el centro hacia el significado del vínculo usando interaccionismo simbólico y metodología queer. Sus producciones narrativas —grupos y entrevistas— describen un vínculo tensionado-cuidador donde coexisten rechazo y cuidado, idealización del amor y escenas de violencia simbólica. Este registro fino permite leer ambivalencias y performatividades familiares que mi etnografía puede captar en Puebla, especialmente en lo que respecta la circulación de afectos.

Orcasita et al. (2019) condensan evidencia sobre apoyo social familiar —emocional, material, informacional— y concluyen que, sin información fiable, el apoyo se frustra; con alfabetización (en sus palabras), aparecen orgullo y defensa activa. Este énfasis se enlaza con Prins al subrayar que la aceptación es un proceso sostenido y no un acto puntual.

Finalmente, Vélez (2019) mapea la violencia intrafamiliar en el Caribe colombiano, nombrando el silencio como tecnología que legitima la violencia. Distingue violencias jerárquicas

(sutiles) y excluyentes (delictivas), y muestra cómo la autonomía económica reconfigura el reconocimiento dentro del hogar. Esta lectura politiza la vida doméstica y se cruza con lo que, en la revisión de la literatura en México, fue descrito como pactos de silencio y tolerancias condicionadas.

En Nicaragua, Solís (2014) analiza el proceso parental en el municipio de Estelí, y propone un repertorio de 13 reacciones, de la negación al apoyo, atravesadas por temores persistentes: violencia, discriminación, infecciones de transmisión sexual (ITS), futuro laboral. Solís diferencia entre estrategias facilitadoras (comunicación, búsqueda de información) y dificultadoras (negación, intentos de “corrección”), ofreciendo un inventario útil para observar qué activan —o no— las madres en Puebla. Su énfasis en los temores conecta con patrones regionales donde el cuidado materno se ve atravesado por la anticipación de daños sociales.

En España, Luján Henríquez y Tamarit Rovira (2012) estudian a madres y padres en Las Palmas. Detectan una reacción inicial negativa y ocultamiento social, seguida de una acomodación parcial y mejora relacional. Sin embargo, la aceptación suele ser más aparente que real: persisten tabúes y prejuicios. Este hallazgo dialoga directamente con lo que en México se ha documentado sobre la distancia entre aceptación pública y privada, y con los hallazgos de Vélez y Herrera sobre ambivalencia.

Uribe et al. (2018), en Perú, identifican tres momentos clave en la trayectoria parental: autorreconocimiento, aceptación familiar e integración social. Sus datos son particularmente contundentes al demostrar que el rechazo multiplica por ocho el riesgo de suicidio en jóvenes LGBT+. Este vínculo entre aceptación y bienestar psicológico refuerza el papel protector de la familia y aporta una dimensión epidemiológica que complementa las narrativas más cualitativas de otros estudios.

Desde un registro distinto, Magalhães da Silva Batista (2022), en Brasil, examina la militancia de “Mães pela Liberdade”, un colectivo en el que la salida del clóset se extiende a las madres. Aquí, la maternidad se resignifica como campo de acción política y afectiva: el acompañamiento se convierte en acto público, de visibilidad y defensa de derechos. Este enfoque traslada la conversación más allá del ámbito privado y conecta con mi interés por observar cómo algunas madres, en Puebla, podrían transitar hacia vocerías públicas o liderazgos comunitarios.

La lectura conjunta de estos trabajos confirma que la aceptación es un proceso, no un instante, y que está atravesado por factores como género, clase, religión, territorio y acceso a

información. Desde Chile a Perú, el apoyo informado se presenta como condición para transformar el sufrimiento en agencia. Las ambivalencias y silencios, especialmente visibles en Colombia y España, revelan la coexistencia de cuidado y violencia, así como las estrategias de administración del secreto.

Si bien gran parte de la literatura revisada proviene de marcos clínicos o psicoeducativos, mi investigación, desde un enfoque feminista, queer y antropológico, recoloca la mirada en la estructura, el poder y la agencia afectiva. Incorporaré explícitamente interseccionalidad para atender a las desigualdades y a la economía moral que modulan la transición del control al cuidado. Además, siguiendo las pistas de Prins y Magalhães da Silva Batista, prestaré atención a la escuela y la esfera pública como escenarios donde las madres negocian significados, buscan legitimidad y, en ciertos casos, se politizan. El objetivo será etnografiar cómo, en Puebla, se viven, nombran y negocian estas transiciones: qué trabajos afectivos sostienen las madres, qué alianzas activan y bajo qué condiciones el silencio se convierte en acompañamiento afirmativo.

Consideraciones teóricas y metodológicas

La presente investigación no parte únicamente de una inquietud teórica ni de una ausencia bibliográfica, sino de un llamado ético y afectivo a comprender cómo se entretajan los silencios, los gestos, las palabras y los duelos que atraviesan a las madres cuando un/a/e hijx revela una sexualidad heterodoxa. Para explorar esa complejidad, me apoyo en un marco teórico-metodológico que articula los estudios de género con propuestas provenientes del pensamiento feminista, la teoría queer y la fenomenología de los afectos. A continuación, expongo las consideraciones que han orientado tanto el diseño de la investigación como la forma en que me acerqué a las mujeres con quienes conversé.

Esta investigación se enmarcó en mi matriculación a la primera generación de la Maestría en Género y Estudios Feministas (2023-2025), de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Derivado de ello, y como detallaré en líneas subsecuentes, la tarea de poner en el centro las experiencias y conocimientos, pensamientos y sentimientos de las mamás con hijos/hijas/hijos LGBTQ+ precisa de un enfoque feminista (que reconozca a las mujeres en cuestión como sujetas de conocimiento), un enfoque de género (el cual servirá para poner sobre la mesa las relaciones de poder emanadas de los significados atribuidos arbitraria e históricamente a la variabilidad sexual), así como de un enfoque queer (dada su utilidad

para desvelar las estructuras de poder y procesos asociados que mantienen en una posición de privilegio a discursos y subjetividades que se apegan a la noción de normalidad/normatividad, y en una condición de subordinación a los que se distancian de tal modo de existencia).

Se suma a esta propuesta un enfoque con perspectiva de diversidad sexual y afectiva (Núñez, 2011, p. 154), ya que permite, por un lado, revisar críticamente la arbitrariedad del binarismo sexual, el binarismo de género y el binarismo erótico, los cuales han tenido como efecto la jerarquización de las vidas y la acción humana en función del encumbramiento de la cisheterosexualidad, y por otro lado, tomar en cuenta que la diversidad se halla tanto entre las personas como en cada persona en sí misma. A continuación, me propongo aclarar de qué manera articularé estos abordajes, a fin de llegar a una comprensión, desde luego parcial y situada, de las experiencias de estas mamás de personas LGBT+ ante el conocimiento de la orientación sexual, expresión de género e identidad sexual de sus hijxs, además de la reorganización en su relación de parentesco.

En lo que respecta a la teoría feminista, de acuerdo con Castañeda y Valero (2016),²⁹ esta se refiere al conjunto de aproximaciones conceptuales explicativas de la desigualdad entre mujeres y hombres, así como de los nexos que esta tiene con otras desigualdades. Se enfoca en el estudio, la comprensión, la explicación y la interpretación de los fenómenos que sustentan tal desigualdad, y para ello pone en el centro a las mujeres, empleando una perspectiva histórica, interdisciplinaria y situada, además de cuestionar el androcentrismo en las relaciones sociales y en la producción de conocimiento, por lo cual es antisexista y antipatriarcal.

Por su parte, Gross³⁰ señala que la teoría feminista “busca formas efectivas de intervenir en sistemas de poder con el fin de subvertirlos y sustituirlos con otros preferibles” (1986, p. 93). Para esta autora, la teoría feminista implica (1986, pp. 97-102), en primer lugar, un compromiso intelectual con posturas teóricas situadas —vinculadas a los contextos espaciotemporales del sujeto— más que con ideales abstractos de verdad objetiva o neutralidad. Se trata de una perspectiva que trasciende la dicotomía objetividad-subjetividad, reconociendo que el sujeto de conocimiento opera desde coordenadas espaciales, temporales, sexuales y políticas concretas, lo

²⁹ Martha Patricia Castañeda Valero es doctora en Antropología por la UNAM, maestra en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana y licenciada en Antropología Social por la BUAP. Es conocida por su trabajo en epistemología y metodología feminista. Por su parte, Verónica Valero Arce estudió Relaciones Internacionales en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

³⁰ Elizabeth Gross (1952) es una filósofa, teórica feminista y profesora australiana.

cual deriva en criterios de evaluación intersubjetivos e intertextuales. Además, rechaza la noción de una brecha entre sujeto y objeto de estudio, enfatizando su contigüidad: el conocimiento está siempre mediado por intereses personales, sociales y políticos, generando una interrelación constitutiva entre quien investiga, el sujeto investigado y el contexto discursivo. Propone así una “práctica teórica” y una “teoría práctica” en constante retroalimentación, donde lo conceptual y lo vivencial se reconfiguran mutuamente. Critica radicalmente la razón desencarnada que excluye pasiones, corporalidad y experiencia, y apuesta por modelos de indagación no supeditados a la lógica formal, las oposiciones binarias o rigideces metodológicas, rechazando con ello la posibilidad de una única “verdad” o interpretación hegemónica.

En consonancia con lo expuesto en el párrafo previo, para la presente investigación será clave una de las elaboraciones conceptuales más emblemáticas de la teoría feminista: el género. De acuerdo con Eduardo Mattio,³¹ el género ha funcionado como una herramienta emancipatoria para las luchas de movimientos de mujeres y para colectivos LGBT+ (2012, pp. 86-87). Mattio analiza cómo la distinción entre sexo y género —impulsada tras la publicación de *El segundo sexo* (1949)— fue clave para el feminismo de los 60-70, al desmontar el determinismo biológico que naturalizaba roles sociales jerárquicos. Sin embargo, siguiendo a Haraway y Butler, señala que algunas prácticas feministas mantuvieron un enfoque heterocentrado, presuponiendo una relación fija entre sexo/género/deseo (2012, p. 90). El autor subraya la crítica del feminismo de la tercera ola a estas limitaciones, revelando que dicha distinción no fue una creación exclusiva del movimiento, sino una apropiación de discursos biomédicos (sexología, endocrinología) posteriormente resignificados.

Retomo a Mattio por dos motivos centrales: primero, por su propuesta de emplear el género como categoría estratégica (no acabada) para deconstruir imaginarios patriarcales, androcéntricos y universalistas sobre feminidad/masculinidad (2012, pp. 99-100), línea que Joan Scott (1986) ya anticipaba; segundo, porque su análisis revela cómo la reapropiación feminista del concepto biomédico de género permite subvertir el binarismo sexo-género y reclamar autonomía sobre la corporalidad y subjetividad. Estos ejes serán clave para analizar, en mi investigación, los significados que las participantes atribuyen a su maternidad —especialmente aquellas que desafían

³¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Docente e Investigador en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC y en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba.

los mandatos de heterosexualidad y cisnormatividad—. El género, como herramienta teórica, ayudará a mapear sus repertorios discursivos individuales y colectivos, examinando tanto sus expectativas normativas como sus experiencias en contextos familiares tensionados por la diversidad sexoafectiva.

Una vez hecho este breve repaso por el concepto de género, y regresando a momentáneamente a uno de los conceptos focales de la presente investigación, recupero a Teresa de Lauretis —teórica feminista— para emplear su noción de experiencia, que será entendida como un proceso mediante el cual la subjetividad es construida para todos los seres sociales (1987, p. 18). Según lo plantea ella, la experiencia es un complejo de efectos de significado, hábitos, disposiciones, asociaciones y percepciones que resultan de la interacción semiótica del yo y del mundo externo (De Lauretis, 1987, p. 18); asimismo, en tanto que es un proceso, la experiencia de cada sujeto cambia y se reforma de modo continuo debido a su involucramiento en la realidad social, la cual incluye las relaciones sociales de género.

De esta manera, la experiencia de género ha de ser comprendida como los efectos de significado y las autorrepresentaciones producidas en el sujeto por las prácticas socioculturales, discursos e instituciones —por ejemplo, la familia— dedicadas a la producción de mujeres y hombres (De Lauretis, 1987, p. 19), con consecuencias materiales, psíquicas e históricas en los cuerpos y en la vida de los sujetos. De ahí que De Lauretis sostenga que el género no es una propiedad de los cuerpos: es una tecnología compleja inscrita en las relaciones sociales.

Si el género opera como una tecnología social que produce significados y subjetividades (De Lauretis, 1987), la teoría queer profundiza esta mirada al evidenciar cómo la sexualidad —en su entrelazamiento con lo social— no sólo reproduce normas, sino que también las fisura. Mientras el análisis de De Lauretis sobre el género revela su carácter performativo y no esencial, su trabajo posterior (1991), junto al de Butler y otrxs autorxs, demuestra que las sexualidades marginalizadas, lejos de ser meras respuestas a la heteronorma, encarnan prácticas creativas capaces de reconfigurar los propios términos de lo legítimo.

La teoría queer concibe la sexualidad como un cruce fundamental entre lo subjetivo y lo social (De Lauretis, 1991, p. xi). Rechaza ver las sexualidades lésbica y gay a modo de meras desviaciones de la norma heterosexual, reconociéndolas como formas culturales autónomas (1991, p. iii). Este enfoque no se limita a desmontar el privilegio heterosexual, ya que abre espacio a experiencias creativas que superan la mera oposición reactiva a la heteronorma. De acuerdo con

Butler (2002, p. 77), la subversión no consiste en invertir la norma, sino en reapropiarse y rearticular sus categorías para construir discursos que combinen equidad y diferencia (De Lauretis, 1991, p. iii). Más que una simple crítica al esencialismo, la teoría queer busca desestabilizar cánones universalistas, transgredir códigos binarios y cuestionar sistemas normativos (como el Estado y la familia) y opresiones asociadas (por ejemplo, homofobia, racismo) (Mérida, 2002, pp. 17, 21). Estas premisas ilustran su potencial teórico y político.

Para Eve Sedgwick (2002),³² *lo queer* critica la visión monolítica de la identidad sexual basada en presupuestos heterosexistas que determinan personalidad, deseos e identidad política. Se trata más bien de un campo de posibilidades, rupturas y excesos significativos que emergen cuando el género o la sexualidad resisten la cisheteronorma. Así, lo queer trasciende lo sexual para convertirse en una práctica política interseccional (raza, etnia y otros marcadores). Como indican Sedgwick y Butler, no es una doctrina fija; por el contrario, es un enfoque crítico que desestabiliza binarios jerárquicos (hetero/homo, normal/patológico), cuyo significado debe “resistematizarse constantemente” para objetivos políticos en transformación (Butler, 2002, p. 60).

En ese sentido, Mauricio List³³ (2010) propone aplicar la teoría queer a investigaciones sobre sexualidad, cuerpo y género retomando sus fundamentos teóricos. De Foucault, rescata el análisis del poder en la construcción del sujeto sexual y el rol de la ciencia médica en normalizar la heterosexualidad (2010, pp. 74-90). Sintetiza además contribuciones clave: Rubin (jerarquías sexuales), Wittig (pensamiento heterosexual), De Lauretis (tecnologías de género), Anzaldúa (transgresión a las normas que impone la cultura), Sedgwick (epistemología del armario) y Butler (performatividad y abyección).

List enfatiza que, desde lo queer, ningún aspecto identitario debe definirse *a priori*, sino según cómo lxs sujetxs se autoperiben (2010, p. 98). Este principio antiesencialista es axial en mi investigación: permite evitar presuposiciones sobre maternidad, privilegiando las experiencias maternas en su diversidad sexual/genérica. Con ello, asumo un enfoque exploratorio y dialógico, reconociendo la parcialidad de mi análisis como producto situado, sin pretensiones de objetividad.

Cabe aclarar que la teoría feminista y queer, aunque con puntos de convergencia, divergen en sus enfoques: mientras el feminismo centra su análisis en la situación histórica de las mujeres,

³² (1950-2009); poeta, artista, crítica literaria, docente y feminista, y una de las escritoras pioneras de la teoría queer.

³³ Doctor en Antropología, investigador y profesor en el Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México. Sus estudios se enfocan en temas como sexualidades disidentes y diversidad sexual. Es el director de la presente tesis.

su invisibilización como sujetos de conocimiento y los sesgos de género en la producción del saber (Cuklanz y Erol, 2020),³⁴ la teoría queer trasciende este marco al cuestionar categorías identitarias fijas. Esta distinción resulta crucial para mi investigación, que adopta el método cualitativo —coherente con el principio feminista de privilegiar las voces de las mujeres— mediante entrevistas semiestructuradas, narrativas y un grupo de discusión. Según lo señalan las autoras, aunque la teoría queer se nutrió del feminismo, no puede reducirse a una subcategoría del mismo, pues sus postulados críticos amplían el espectro de análisis más allá del binomio hombre-mujer (2020). Esta complementariedad teórica permite abordar las experiencias específicas de las mujeres junto con las dinámicas que desbordan los marcos normativos de género y sexualidad.

En cuanto a la teoría queer, Cuklanz y Erol (2020) indican que esta privilegia las experiencias humanas marginadas por la operación de discursos racistas, clasistas y cisheterosexistas, y no se limita a cuestiones alrededor de la sexualidad o el género, dado que se opone a todo discurso de la normalidad/normatividad en cualquier contexto —económico, político, sociocultural y demás—. Este apunte es de provecho para mi investigación, pues al dirigir la atención a las experiencias y afectos de mujeres en el rol de madres con hijos/hijas/hijos LGBT+, bien vale considerar que “para establecer una idea de lo normal y normatividad, muchas experiencias humanas fueron empujadas a los márgenes” (2020, p. 215), y algunas son cooptadas o se busca asimilarlas a la norma; la utilidad de la teoría queer estriba en asumir, como persona investigadora, una postura antinormativa y antibinarista que me permita no nada más poner atención a la sexualidad y el género, sino también a las estructuras de poder y prácticas socioculturales que toman ventaja de ciertas distinciones, por ejemplo, normal/anormal o común/excéntrico, las cuales privilegian a unxs y marginalizan a otrxs.

En consecuencia, adoptar una metodología queer implica, para mí, conversar, redactar, argumentar desde los márgenes, en tanto sujetx marica atravesadx por los discursos cisheteronormativos que, según lo presentaré con posterioridad, afectan también a las mamás que me colaboraron y a sus hijxs. Para esto, desde la propuesta de Jack Halberstam (2005),³⁵ será de utilidad metodológica observar que: 1) las percepciones sociales que elaboran los sujetos son

³⁴ Lisa Cuklanz es Directora de Estudios de la Mujer y de Género y profesora del Departamento de Comunicación del Boston College (EUA) desde 1991. Ali Erol es profesor asociado de práctica en el mismo Departamento, donde imparte cursos relacionados con la comunicación intercultural, género y sexualidad, consumismo y capitalismo.

³⁵ En la lista de referencias, y solamente por el criterio de rastreo de materiales, la autoría aparece con el nombre de pila “Judith”, nombre utilizado por Jack Halberstam al momento de firmar el libro en cuestión. Halberstam (1961) es un teórico estadounidense especializado en estudios de género, queer y cultura popular.

narrativas específicas/valorativas que fija una sociedad binaria, y que se traducen en conceptos normativos sobre temporalidades —heterolineales—, espacios y deseos; 2) que un uso queer del tiempo y el espacio se opone a las instituciones de la familia, la heterosexualidad y la reproducción (2005, p. 1). Será menester contemplar los procesos corporales y roles/atributos que se desprenden ello, en consonancia con los privilegios y desventajas que acarrearán, atendiendo las estructuras o prácticas socioculturales que mantienen el poder sobre lxs marginadxs. De ahí que, cuando la normalidad es puesta bajo crítica, se puede decir que se está empleando una metodología queer.

A modo de síntesis, para Cuklanz y Erol (2020), las metas en común entre el feminismo y la teoría queer son: 1) desvelar, analizar y criticar desigualdades/relaciones de poder del grupo dominante sobre el marginalizado (por ejemplo, hombres/mujeres, masculinidad/feminidad); 2) poner en el centro las experiencias marginalizadas; 3) perseguir el cambio social. Si se tiene en cuenta que vigilar el género es una manera de afianzar la heterosexualidad (Butler, 1990), y que “la heterosexualidad conlleva relaciones de género sobre las cuales se sostienen discursos normativos” (List, 2010, p. 83), la sinergia entre la teoría feminista y la teoría queer me permitirá situar, explorar y analizar las experiencias y los afectos de las mamás de personas LGBTQ+ con quienes me propuse llevar a cabo esta investigación.

Desde un marco teórico crítico, retomo la conceptualización de los afectos propuesta por Ahmed (2004/2014), la cual trasciende la noción psicologizante para, en cambio, comprenderlos como constructos socioculturales producidos discursivamente a través de imaginarios colectivos y prácticas relacionales entre cuerpos (individuales o colectivos) y objetos (materiales o simbólicos). Esta perspectiva teórica fundamenta epistemológicamente la presente investigación al evidenciar cómo las experiencias afectivas de madres frente a la orientación sexual, expresión e identidad de género (OSEIG) no normativa de sus hijxs —y la consiguiente reconfiguración de las dinámicas familiares— no constituyen fenómenos individuales, sino manifestaciones de problemáticas estructurales que interpelan el orden social y cultural hegemónico. Para Ahmed, la dimensión política de los afectos reside precisamente en su capacidad para revelar las tensiones entre lo normado y lo disidente, situando lo personal como un terreno de disputa colectiva.

Esta comprensión de los afectos en calidad de fenómenos socioculturalmente situados (que tensionan lo normativo y visibilizan lo político en lo personal) permite replantear el *pensamiento*

materno (Hierro, 1998)³⁶ —concepto clave para mi investigación— no como un saber intuitivo o esencializado; más bien, a modo de conocimiento encarnado, crítico y afectivamente mediado. Si los afectos revelan disputas colectivas en experiencias aparentemente individuales (Ahmed (2004/2014), el ejercicio de la maternidad frente a identidades LGBT+ se configura a la manera de un terreno epistemológico privilegiado para analizar cómo las madres negocian, desde sus prácticas cotidianas, con los mandatos de género y sexualidad. Así, el *pensamiento materno* emerge como un conocimiento situado —producto de observaciones y decisiones concretas— y, a la par, como un espacio de resistencia donde se deconstruye el ideal de “madre perfecta” y se articulan afectos que desafían lo normativo. Esta perspectiva justifica metodológicamente el uso de entrevistas no dirigidas, capaces de captar la complejidad transformadora de estas experiencias.

Aunado a todo lo anterior, en esta investigación hago una distinción entre “diversidad sexual y afectiva” y “disidencia sexual”, conceptos con alcances diferenciados. Para Guillermo Núñez (2011),³⁷ la diversidad sexual problematiza jerarquías que privilegian la heterosexualidad, la monogamia y ciertas identidades sobre otras, visibilizando existencias previamente patologizadas o marginalizadas (pp. 39-49). Su enfoque implica:

- reconocer pluralidades sexuales, genéricas y eróticas más allá de lo normativo;
- rechazar jerarquías sociales basadas en estas diferencias;
- asumir que la diversidad es intrapersonal, no sólo colectiva; y
- ampliar lo “sexual” a dimensiones afectivas e identitarias.

Por ello, no emplearé el término como eufemismo homogenizante (“gente de la diversidad sexual”) ni como sinónimo de disidencia. Esta última, según Núñez (pp. 97-99), alude a prácticas políticas que confrontan activamente la heterocisnormatividad y el patriarcado, resistiendo sus estructuras de poder. En la presente investigación, la disidencia sexual y genérica será considerada como una ruta para aproximarme a la diversidad sexual y de género, pues aquella, tal y como la entiende Canseco³⁸, refiere a:

³⁶ Graciela Hierro (1928-2003) fue una filósofa y feminista mexicana pionera en los estudios de género y ética en América Latina. Destacó por su trabajo en filosofía feminista, abordando temas como la moral, la educación y la condición de la mujer.

³⁷ Maestro en Estudios Interdisciplinarios de Humanidades por la Universidad Estatal de Arizona y doctor en Antropología Cultural por la Universidad de Arizona; profesor e investigador en el Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A. C.

³⁸ Marica feminista prosexo y activista de la disidencia sexual. De nacionalidad argentina, cursó licenciatura y maestría en filosofía y doctorado en estudios de género en dicho país.

posturas políticas y éticas que incorporan la teoría queer y la crítica post-identitaria como aparato conceptual desde el cual se analizan las políticas sexuales y de género. En consecuencia, dichas posturas cuestionan los dispositivos de normalización que constituyen las identidades sexo-genéricas y dan cuenta de sus exclusiones constitutivas. (2017, p. 20)

La disidencia sexual y genérica, como concepto y enfoque para esta investigación, hace posible analizar los dispositivos de poder, control y producción de cuerpo sexuados al poner bajo crítica la heteronormatividad, la matriz heterosexual y la homonormatividad inclusive (Rubino, 2019, p. 62); de ahí que hablar de disidencia sexual y genérica exprese un posicionamiento político de resistencia a intentos de normalización o integración y control sobre las identidades y sexualidades —por parte de agendas institucionales, estatales e internacionales— (Mogrovejo, 2010, p. 71); y que su definición no sea monolítica ni estática, sino que transite en su sentido de acción política y subversión del orden sexo-genérico para desenmascarar/deformar lo normal y la normalidad como una ficción disciplinadora y represiva (Saxe, 2018, pp. 3-6).

En ese tenor, la epistemología del armario propuesta por Sedgwick (1990/1998) revela/desenmascara las múltiples maneras en que la cultura occidental se estructura mediante dicotomías fundacionales (homosexual/heterosexual, secreto/revelación, público/privado) que institucionalizan la heterosexualidad como régimen normativo (pp. 11, 22). El clóset —concepto clave para la presente investigación— opera aquí a modo de paradigma narrativo opresivo pero simultáneamente como condición de posibilidad para prácticas de resistencia y homosocialidad. Lejos de ser un atributo individual, constituye un dispositivo sociopolítico que regula las identidades sexuales mediante mecanismos de control reiterados: incluso tras la revelación pública, la lógica del clóset persiste a través de nuevas formas de invisibilización impuestas por la homofobia estructural.

Esta dialéctica entre opresión y agencia se radicaliza en la lectura de Halperin (1995/2007), para quien el clóset configura un espacio contradictorio donde la salida no implica liberación, sino rearticulación en otras matrices de poder. Como campo de lucha política, trasciende la mera ocultación para convertirse en territorio de confrontación y creación de contranarrativas. Salir del clóset no significa automáticamente ser libre, porque al revelarse, el sujeto se enfrenta a otros problemas sociales, por ejemplo, discriminación, estereotipos, nuevas expectativas.

Llamas y Vidarte (1999) profundizan esta crítica al develar el carácter institucional del clóset como tecnología heterosexista que produce asimetrías radicales: mientras la heterosexualidad se exhibe como performatividad legítima, la homosexualidad queda confinada al ámbito de lo no-dicho, generando subjetividades marginalizadas cuya existencia se ve relegada a la esfera privada.

Considerando lo anterior, el clóset emerge así como estructura compleja que:

- regula mediante dinámicas de exclusión y secreto forzado;
- produce afectos y resistencias que reconfiguran la identidad sexual;
- perpetúa su lógica más allá del acto individual de revelación, evidenciando su arraigo sistémico. Esta triple dimensión (mecanismo de control, espacio de agencia y fenómeno estructural) subraya su centralidad en los estudios queer sobre poder y sexualidad.

Madres que dijeron sí: apuntes sobre el inicio del vínculo

La elección de las participantes en esta investigación respondió a un criterio teórico y político situado. Me enfoqué en mujeres que, al momento de efectuar mi trabajo de campo, fueran madres de personas LGBT+ residentes en la ciudad de Puebla y que expresaran aceptación, apoyo o disposición para acompañar a sus hijxs en sus procesos de autoenunciación y expresión de la sexualidad. Esta decisión metodológica se fundamenta en el interés por explorar cómo se reorganiza el vínculo materno-filial cuando se confronta con una sexualidad heterodoxa, considerando que, de acuerdo con datos recientes expuestos en páginas previas, las madres suelen ser las primeras personas del entorno familiar en saber sobre la orientación sexual o identidad de género de sus hijxs (ENDISEG, 2021). A ello se suma el hecho de que, en Puebla, no localicé investigaciones sobre madres de personas LGBT+, señal de una laguna relevante en el campo.

Como lo expuse en apartados anteriores, el primer acercamiento con algunas de estas mujeres ocurrió durante la Marcha Estatal del Orgullo LGTBTTIQ+ Puebla 2024. Ahí, en el espacio público y festivo de la marcha, me enfoqué en mujeres que portaban pancartas con el mensaje “abrazos de mamá”. Las entrevisté brevemente, en medio del bullicio y el tránsito de cuerpos y afectos, preguntándoles por sus motivaciones para estar ahí y por sus mensajes para otras familias. Posteriormente, lancé una convocatoria pública a través de mis redes sociales (Facebook e Instagram), en la que invité a mamás interesadas en compartir sus experiencias a escribirme (véase la Figura 5). Así, mediante un muestreo por conveniencia, realicé entrevistas

semiestructuradas (una por mamá) entre septiembre y octubre de 2024, en espacios tranquilos y en condiciones que permitieran una conversación ética y afectivamente atenta (véase la sección Anexos para consultar el guion de entrevista).

Figura 5. Convocatoria compartida en redes sociales para participar de la investigación



Las nueve mujeres que finalmente participaron tienen entre 33 y 61 años de edad, pertenecen a sectores identificables con la clase media, y habitan diferentes zonas de la ciudad de Puebla. La mayoría no tenía relación previa entre sí ni formaba parte de colectivos organizados. Cada una fue construyendo su proceso desde trayectorias diversas, las cuales están atravesadas por historias familiares, condiciones materiales, espiritualidades, vínculos afectivos y disposiciones subjetivas propias. En este punto de la tesis, opto por no describirlas detalladamente ni presentar sus datos en una tabla, ya que considero que sus palabras, corporalidades y experiencias no pueden reducirse a una serie de casillas o categorías fijas.

Desde una perspectiva feminista y afectiva, descarto tratarlas como datos cuantificables o como sujetos planos. Ellas no son números ni ejemplos, sino mujeres con nombre propio, con historias únicas y voces que interpelan las narrativas dominantes sobre la maternidad, el género y la sexualidad. Sus relatos serán presentados y analizados a lo largo de los capítulos siguientes, no como ilustraciones de una teoría, sino como expresiones de subjetividades situadas, cuyos afectos (Ahmed, 2015) y experiencias (De Lauretis, 1992) configuran un campo de saber vital para pensar los vínculos familiares —en concreto, los materno-filiales— en contextos de diversidad sexual.

Capítulo 1. Significados de ser madre e implicaciones afectivas

“La pura palabra ‘madre’ dispara una serie de emociones ambivalentes y contradictorias: la de calidez y protección, el deseo de su aprobación, la necesidad de su amor, y el coraje por los errores que sin duda cometió”.

(Tepfel, 1998, p. 23)

Maternidades situadas: afectos, subjetividades y tensiones en el rol materno

En las conversaciones que sostuve con las mujeres entrevistadas para esta investigación —todas ellas madres de personas LGBT+ residentes de Puebla capital—, la noción de “ser madre” se presentó como un entramado complejo, permeado por experiencias íntimas, discursos sociales, tensiones subjetivas y reorganizaciones afectivas. A través de sus relatos emergieron imágenes que oscilaban entre la entrega, el sacrificio, la ternura, el enojo, la responsabilidad, la frustración, el orgullo, el cansancio y la alegría. Estas mujeres, al narrar lo que ha significado para ellas ser madres, no sólo se refirieron a una práctica cotidiana o a una vivencia afectiva, sino que también revelaron la densidad simbólica de la maternidad como institución (Rich, 1976/2019) y como experiencia situada (De Lauretis, 1987).

Este primer capítulo tiene como propósito explorar los significados que ellas otorgan al hecho de ser madre, así como los afectos que se despliegan en dicha experiencia. A partir de sus voces, y en diálogo con autoras como Judith Butler, Gloria Anzaldúa, Sara Ahmed, Adrienne Rich, Silvia Federici y Teresa de Lauretis, me propongo analizar cómo se construyen y negocian las subjetividades maternas en contextos atravesados por mandatos de género, tensiones sociales y condiciones materiales específicas. Considero que esta aproximación es clave para comprender cómo estas mujeres experimentan la maternidad, en tanto que sus sentidos no son homogéneos ni están dados de antemano: se producen en el cruce entre biografía, clase, género, sexualidad, discursos culturales y configuraciones familiares específicas.

A lo largo del capítulo, recuperaré las palabras de mis interlocutoras para indagar de qué modo se entrelazan sus historias de vida con las expectativas sociales sobre la maternidad. El objetivo no es determinar si han sido “buenas” o “malas” madres —dicotomía que, como expongo más adelante, opera como dispositivo de normalización—, sino entender cómo habitan, negocian

o subvierten ese lugar social. Interesa aquí observar las fisuras, contradicciones y potencias que se manifiestan en sus relatos, así como las estrategias con las que enfrentan, resisten o resignifican los estereotipos que pesan sobre ellas.

En ese sentido, parto de una concepción de la maternidad no como una esencia ni una pulsión natural, sino como una categoría socialmente construida, profundamente atravesada por relaciones de poder y discursos normativos (Hierro, 1998; Foucault, 1975). Ello implica que las formas de ser madre, así como las emociones asociadas a este rol, no pueden ser analizadas al margen de los contextos históricos y socioculturales donde tienen lugar. Asimismo, esta perspectiva exige atender la agencia de las mujeres, los modos en que se constituyen como sujetas en contextos muchas veces adversos y los afectos que circulan en esa constitución: orgullo, miedo, ternura, cansancio, culpa, deseo, hartazgo, alegría.

En el marco de esta investigación, las experiencias maternas que se recogen están marcadas, además, por un punto de quiebre: la salida del clóset de sus hijxs. No obstante, antes de abordar ese acontecimiento —eje del capítulo dos—, resulta imprescindible detenerme en cómo ellas se narran como madres, qué imaginarios les han sido heredados y qué sentidos elaboran en torno a su rol. Sólo así es posible dimensionar las reacciones, los afectos y las reorganizaciones que se producen después, cuando lo esperado choca con lo real, cuando las certezas se tambalean y el vínculo materno-filial entra en un proceso de resignificación.

Este capítulo, entonces, no busca definir qué es la maternidad, sino abrir un espacio para pensar cómo se vive, se dice y se transforma en contextos concretos. A través de una mirada feminista, interseccional y queer, me acerco a las palabras de estas mujeres no como testimonios aislados, sino como expresiones de subjetividades situadas que, en su diversidad, permiten visibilizar los mandatos que las atraviesan, los afectos que las mueven y las tensiones que enfrentan en su experiencia como madres de personas LGBTQ+. En suma, presento un recorrido por las voces de las mujeres entrevistadas, donde se entrecruzan deseo y experiencia, imaginarios heredados y realidades vividas, tensiones entre mandatos sociales y prácticas cotidianas. El análisis va transitando desde el deseo de maternidad y los referentes que lo moldean hasta la confrontación con los estereotipos de la “buena madre” y las formas en que éstas se reconfiguran. El capítulo sienta las bases para comprender cómo, al llegar el momento de la salida del clóset de sus hijxs —tema central del capítulo dos—, se producen movimientos afectivos y resignificaciones que pueden entenderse únicamente a la luz de las narrativas maternas que aquí se exploran.

1.1. Ser madre: entre el deseo, la experiencia y la estructura social

En páginas previas de este capítulo, planteé que la maternidad no es una experiencia homogénea ni una esencia compartida, sino una construcción situada, modelada por afectos, contextos históricos, discursos normativos y condiciones materiales específicas. Sin embargo, más allá de su dimensión estructural, ser madre también está marcado por el deseo y la imaginación: muchas mujeres crecieron proyectando su vida adulta a partir del anhelo —o la expectativa— de llegar a ser madres. ¿Cómo se articula ese deseo con la experiencia concreta de la maternidad?, ¿qué ocurre cuando las imágenes previas sobre “cómo sería” ser madre se enfrentan con la realidad?, ¿qué afectos emergen de ese cruce? Esta sección se adentrará en ese terreno de tensiones, explorando las narrativas de las mujeres entrevistadas desde la pregunta por el deseo de maternidad, los referentes que lo moldearon y las transformaciones que atravesó su experiencia al ser puesta en práctica. No se trata únicamente de rastrear si quisieron o no ser madres, sino de comprender cómo esas voluntades se inscriben en una estructura social que asigna sentidos, impone mandatos y también deja fisuras por donde emergen otras posibilidades.

Para comenzar, es oportuno el siguiente fragmento de entrevista con una de las mamás con quienes conversé —siete mujeres en total, todas residentes de Puebla capital—, a las cuales iré presentando conforme transcurran las páginas. En este caso, se trata de Adriana, de 43 años de edad. Ella es mamá de dos hijas (de 18 y 23 años, respectivamente) y un hijo adolescente (de 13 años).³⁹ Al preguntarle qué significaba para ella ser madre, dado que desde la infancia se imaginaba como mamá, me respondió lo siguiente:

¿Cómo me veía? Nada más me veía yo con una hija, eh, te lo juro. De verdad, que yo nada más me veía con una hija. Obviamente a mis otros dos hijos también los adoro, pero yo sí nada más me veía con una hija. Pero... yo me veía en casa, sin trabajar, dedicada a mi casa y a mis hijos, o en este caso, a mi hija; pero bueno, las circunstancias nos llevaron a otro lado y pues tengo obviamente que trabajar. (comunicación personal, 28/SEP/2025)

Para Adriana, ser madre significaba dedicarse exclusivamente al hogar y a la crianza. Ella no concebía tales actividades como trabajo, es decir, no como aquel que se lleva a cabo fuera de casa, en el espacio público. Lo que ella imaginaba, como lo señala Betty Friedan (1963/2016), se corresponde con un modelo tradicional de feminidad que asocia la realización de las mujeres con la maternidad y el trabajo doméstico. En cuanto a Adriana, la vida no transcurrió como la había

³⁹ Datos al momento de la entrevista (septiembre de 2024).

imaginado particularmente porque ha tenido que trabajar fuera de casa. Es posible sugerir que tal inserción en el mercado laboral no fue una elección autónoma o libre; más bien, se trató de una necesidad fruto de la realidad económica y social en que ella se hallaba. Así como ella, hay mujeres que tienen que reorganizar sus deseos, necesidades y aspiraciones cuando se convierten en madres —en función de sus condiciones materiales—, hecho que a su vez se reestructura cuando los proyectos o anhelos emanados de tal rol no resultan como ellas los habían ideado, incluyendo los relacionados con la sexualidad de sus hijos/as/es.

Por su parte, Jose (por Josefina), de 30 años de edad, es mamá de una adolescente de 14 años de edad (Carolina) y de un niño de 7 (Cris). A fin de sondear cómo Jose se ve a sí misma en relación con su hija y cómo cree que es percibida, le planteé lo siguiente: “Si le preguntáramos a Caro cómo es su mamá, ¿qué crees que diría?”; y ella me respondió: “Ahm... Es una persona protectora, amorosa, eh... juguetona, comprensiva... uhm, a veces un poco más bien estresada y un poco regañona pero... pero amigable [risa nerviosa breve]” (comunicación personal, 30/SEP/2024).

Al describirse desde la perspectiva de su hija, se encuentran palabras que encajan con el ideal de la *buena madre*: protectora, amorosa, comprensiva, juguetona para con su hija. Tales atributos se alinean con la maternidad como eje de expectativas sociales concretas: entrega, afecto y cuidado incondicional que se espera o exige que provean las mujeres que son madres. No obstante, Jose apunta que en ocasiones es regañona y se siente estresada, posiblemente por la carga afectiva y de responsabilidades u obligaciones que generan tensión entre su papel de ser madre y su bienestar personal.

Los atributos antes listados por Jose, *a priori* contradictorios, dan cuenta del carácter dialéctico y dinámico que conlleva, en la relación madre-hija, la constitución de su subjetividad. Desde una perspectiva foucaultiana, la subjetividad se construye en y a través de las relaciones de poder, los discursos y las prácticas sociales (Foucault, 1975). Este proceso se articula en la interacción con otros individuos o colectividades, así como en los vínculos afectivos que emergen en determinados contextos —por ejemplo, en el ejercicio de la maternidad—, y está profundamente influenciado por las normas sociales y las expectativas culturales que establecen marcos de referencia para que cada persona se perciba y comprenda a sí misma. A su vez, la relación con otros sujetos no sólo contribuye a la formación de la subjetividad, sino que también tiene el potencial de originar transformaciones, en ocasiones caracterizadas por desestabilización, contradicciones o cambios significativos. Como señala Eduardo Mattio: “uno se constituye, pero

también se deshace en la relación con otros” (comunicación personal, 11/OCT/2024). Empero, este “deshacerse” no debe interpretarse como un proceso negativo o perjudicial; por el contrario, refleja el carácter dinámico, continuo y relacional inherente a la subjetividad —presente, desde luego, en el *ser madre*, como lo expresó Jose al caracterizarse—.

Es importante destacar que, en el proceso de subjetivación, intervienen discursos, prácticas y normas que, una vez interiorizadas, pueden dar lugar a mecanismos de autovigilancia (Foucault, 1975), lo que subraya la complejidad y multidimensionalidad de este fenómeno.

Aprovecho ese último apunte para regresar brevemente a mi revelación como *homosexual*.⁴⁰ Mi mamá lidió con el miedo al qué dirán —“nadie más tiene por qué saber”, me dijo alguna vez— y, por ende, a ser juzgada como fallida en su rol de madre por no haber logrado que su hijo fuera *normal*, es decir, heterosexual —como mi único hermano, cuatro años mayor—. Atendiendo al enfoque interseccional presentado en páginas previas, ese miedo o preocupación externado por mi mamá debe ser analizado no como una inquietud individual sino como una cuestión de orden social que tiene que ver con la clase.⁴¹

Tomando en cuenta ese planteamiento, es posible proponer que el afán de la clase media por conservar su estatus social y cultural se expresa en sus prácticas cotidianas y valores, que en conjunto, definen su posición social al tiempo que despliegan afectos cuando algo pone en riesgo esa posición. De acuerdo con Sara Ahmed (2004/2015), los afectos (que no son simples respuestas o reacciones individuales a estímulos externos) están configurados por estructuras sociales que establecen qué es normal/deseable y qué es anormal/indeseable. En ese tenor, la salida del clóset de alguien en la familia (bajo el contexto de un orden social en el que predomina la cisheteronormatividad) puede ser experimentada como una afrenta al estatus que aspira la clase media en tanto que va en contra de los valores tradicionales que la caracterizan. Vale la pena destacar que miedo y vergüenza no son los únicos afectos que circulan en este proceso —como iré exponiendo en estas páginas al valerme de las entrevistas con las mujeres con quienes dialogué— ni serán considerados como negativos o indeseables. De este modo, las experiencias de las madres

⁴⁰ En la actualidad, no me reconozco bajo esa categoría. Sin embargo, opté por escribirla de esa manera porque así es como me identifiqué ante mi mamá y mi papá al salir del clóset, a mediados de 1999.

⁴¹ A ese respecto, Soledad Loaeza (1988), quien ha estudiado la dinámica de clases sociales en México, con foco en la clase media, sostiene que esta no ha de ser entendida sólo desde la perspectiva económica: se trata de un fenómeno político-cultural complejo y contextual, el cual, para distinguirse de otros grupos sociales, basa su identidad más en símbolos culturales y aspiraciones compartidas (por ejemplo, consumo de servicios, educación, religión y estilos de vida asociados con el orden, la moralidad y el conservadurismo) que en una posición económica sólida o establecida.

de personas LGBT+ son ideales para explorar la conexión entre los afectos y las expectativas sociales, culturales, de género y sobre la sexualidad.

En este punto, es importante recalcar que en esta investigación me propuse indagar acerca de las experiencias y los afectos de mujeres poblanas como madres de personas LGBT+ en torno al proceso de salida del clóset de su(s) hijx(s), así como al de aceptación (denominado así por algunas de ellas; yo lo llamo reorganización) por el cual transitan luego de conocer expresamente la orientación sexual o identidad de género de su hijx.

En esta investigación, propongo el término *reorganización* para nombrar el proceso por el cual transitan las mamás luego de la salida del clóset de sus hijxs. La *aceptación*, tal como suele enunciarse, sugiere una meta alcanzada, un punto fijo de llegada que clausura el conflicto y la transformación. Desde esta lógica, se presupone que la madre —como figura heterosexual y cisgénero— concede su aprobación desde una posición de autoridad, legitimando la existencia de su hijx LGBT+ como si esta necesitara ser validada. En contraste, la reorganización permite pensar ese tránsito como un proceso abierto, afectivamente denso y en constante movimiento, en el que tanto la madre como su hijx renegocian sentidos, prácticas y vínculos. En esta clave, reorganizarse es habitar/atravesar una frontera —como propone Gloria Anzaldúa (1987/2007)— donde se desestabilizan las certezas sobre el género, la sexualidad y la maternidad, y donde lo que se vive no es una aceptación pasiva, sino una experiencia activa, situada y a menudo contradictoria. Ahondaré en esta idea en el capítulo tres.

En este, me propongo reflexionar acerca de los significados que las mujeres con las que conversé otorgan al hecho de ser madre (es decir, indagar sobre el repertorio de elementos simbólicos sobre la maternidad, así como roles asociados, que configuran la noción de ser mamá para cada una de estas mujeres), y a la par, ir recuperando el diálogo con mis interlocutoras, con el fin de explorar las formas en que el género y la sexualidad circulan en su relación madre-hijx.

En cuanto a la cuestión de las expectativas sociales y culturales sobre género y sexualidad, es fundamental aclarar que éstas no siempre se expresan de forma explícita ni se limitan al ámbito doméstico. En ese tenor, recuerdo que durante mi infancia y adolescencia, jamás hubo una advertencia verbal por parte de mi padre o mi madre que manifiestamente buscara reforzar en mí la “masculinidad”,⁴² por ejemplo, mediante las frases comunes “no corras como vieja” o “los niños

⁴² El entrecomillado busca indicar la lectura que hago de la masculinidad respecto de ese momento; desde luego, no pretendo caracterizarla como algo monolítico ni estático.

no lloran”. Sin embargo, tanto en casa como en otros espacios y actividades —la escuela, el vecindario, reuniones con parientes o amistades, fiestas infantiles, programas de televisión, películas y revistas, entre muchos otros— fui reconociendo cualidades y comportamientos implícitos y típicamente esperados en niños/niñas u hombres/mujeres, los cuales, desde la teoría, son reconocidos como performativos.

Recuerdo una experiencia en sexto de primaria (alrededor de 1992, a mis 10 años de edad) que ilustra cómo me fui moldeando —no de forma consciente— en las normas de género y sexualidad. Me atraía⁴³ un compañerito de clase (con quien convivía desde segundo de primaria), y durante semanas le dejé cartitas anónimas en su mochila o en el suéter que colgaba de su silla. Le escribía que me gustaba su nombre, su cabello, su gorra roja, cómo jugaba fútbol. Les pegaba calcomanías de coches o dinosaurios, y firmaba con una “carita feliz”. Planeaba cuidadosamente el momento de dejarlas, cambiaba mi letra, evitaba usar hojas de mi cuaderno. A veces, lo observaba de reojo mientras él leía mis escritos, y me sentía feliz, emocionado con mi *secreto*.

Algunas semanas después, alguien me delató; el contenido de mis cartas fue revelado: un niño expresándole a otro que le gustaba. Mis compañerxs, con afán burlón, comenzaron a corear mi nombre: “¡Fueee Jorge, fueee Jorge!”. Mi destinatario volteó a verme con cara de incredulidad y sobresalto. Yo sentí una oleada fría por todo el cuerpo, y respondí en el acto: “¡Era broma!”. En contraste, no se despertaban alarmas cuando había una kermés escolar y al stand del “registro civil” acudían a “casarse” un niño y una niña. Entonces, como señala Judith Butler,⁴⁴ el género se va encarnando no por actos conscientes, sino por repeticiones que nos hacen habitables dentro de lo posible, de lo decible, de lo aceptable. Con el paso del tiempo, entendí que debía ocultar lo que sentía; que algo que para mí era tierno o entusiasta, para otrxs era inadecuado. No fue una decisión racional dejar de escribir o de mostrar afecto: simplemente supe que tenía que detenerme. Aprendí a no mirar demasiado, a callar estratégicamente, a negar lo que podía delatarme.

Para Butler (1990/2001), los actos performativos son acciones lingüísticas o corporales que además de comunicar algo producen o materializan aquello que enuncian. Asimismo, están imbuidos de modalidades del discurso hegemónico heterocentrado, las cuales operan a través de la repetición ritualizada de reglas sociales cargadas de poder simbólico (Butler, 2002). Llevando este

⁴³ Así lo comprendo ahora; en ese tiempo, lo que tenía claro era que disfrutaba mucho su compañía y que quería estar todo el tiempo con él, todos los días. Verlo, escucharlo, jugar con él, ir a su casa a jugar Atari; sólo él y yo.

⁴⁴ Filósofa y teórica feminista estadounidense, conocida por su trabajo en teoría de género, feminismo y filosofía posestructuralista.

planteamiento al ámbito del género, Butler argumenta que los actos performativos de género — gestos, comportamientos, expresiones, etcétera— no son reflejo de una identidad previa; más bien, la producen. En otras palabras, el género no es algo que se es, sino que se hace.

Durante mi infancia y juventud, las expectativas de género se fueron haciendo patentes en los modos en que aprendí a actuar como hombre, por ejemplo, ocultar o reprimir emociones asociadas con la vulnerabilidad, evitar comportamientos y actividades típicamente asociados con lo femenino y apegarme a un guion de crianza y comportamiento cisheteronormativo que dictaba quién podía y debía ser. Muchas de las normas vinculadas con el género y la sexualidad no me fueron impuestas directamente: las fui entendiendo por conducto de la repetición de comportamientos, actitudes, gestos, palabras y roles que reforzaban lo que era considerado normal o deseable para un niño y, por contigüidad, para un hombre.

Es importante subrayar que esta reproducción de normas de género no siempre responde a decisiones conscientes o intencionales. Siguiendo a Butler (1990/2001), la performatividad no implica que el sujeto actúe con pleno conocimiento de que está reiterando un mandato normativo, sino que se trata de una repetición inscrita en marcos de inteligibilidad preexistentes. Adecuarse a las expectativas de género no deriva de un acto racional y voluntario, sino de una internalización gradual, situada y frecuentemente no reflexiva de lo que se considera apropiado o “natural”.

Sin embargo, puesto que tales actos han de ser reiterados a lo largo del tiempo, surgen posibilidades para desmontar su reproducción, para subvertirlas, según Butler: “Aunque las normas nos condicionan y conforman, difícilmente se las puede considerar eficaces, o incluso predecibles” (2024, p. 44). Dicho de otro modo, aunque haya una serie de normas preexistentes al sujeto que lo lleve a pensar, sentir y actuar de ciertas maneras, estas no lo determinan o fijan su destino en tanto que existe la posibilidad de rechazar y oponerse las interpelaciones recibidas.

El proceso de salir del clóset, además de cimbrar estas normas interiorizadas, evidenció cómo la performatividad del género y la sexualidad está ligada a la producción de afectos que llegaban a solaparse y que reorganizaban mi relación con mi papá y mi mamá: frustración, enojo, calma, silencio, incertidumbre, desinterés, inquietud, añoranza, entre muchos otros. A manera de apunte, la vergüenza, la culpa y el miedo que surgieron en mi familia tras mi revelación no fueron sólo reacciones emocionales individuales, sino respuestas culturalmente codificadas que reforzaron la división entre lo “normal” y lo “desviado”.

A propósito de normalidad, esta no es algo fijo ni universal: es una colección de reglas, preceptos, instrucciones, modelos, pautas, etcétera, que funcionan en diversos contextos y que, por ello, son resignificadas de acuerdo con las experiencias individuales y colectivas. Si bien hay discursos y prácticas dominantes que buscan implantar una idea única de lo normal, cada persona y grupo social se vincula con esta noción de manera situada y contingente, esto es, en un tiempo y espacio particulares, a partir de sus propios referentes culturales, históricos, sociales y geográficos, además de sus múltiples ejes de identidad —género, clase, raza, sexualidad, edad, condición de (dis)capacidad y demás—. Empero, los sujetos no son simples entes pasivos frente a las normas, ya que pueden negociar con ellas, reinterpretarlas y desafiarlas inclusive (Butler, 1990/2001). Salir del clóset puede ser una manera de abrir ese camino.

Mi salida del clóset, al igual que la de lxs hijxs de las mujeres a quienes entrevisté para mi investigación, no puede leerse como un evento puramente personal y aislado; más bien, fue parte de un proceso continuo de negociación entre subjetividad y un sistema normativo cargado de expectativas sociales (De Lauretis, 1987), en el que surgieron afectos (Ahmed, 2004/2015), entendidos como fuerzas, producto de imaginarios colectivos, que circulan y crean fronteras sociales, culturales, políticas y sexuales (Anzaldúa, 1987/2007). En tal sentido, mi experiencia no es estrictamente individual, como tampoco lo fue la de mi mamá ni es así para las mujeres residentes de Puebla capital e interlocutoras de mi investigación, quienes se enfrentan al reto de ser madre de una persona LGBTQ+ en el contexto de una sociedad conservadora pero en la cual, a su vez, conviven manifestaciones de oposición a la cisheteronormatividad.

Para proseguir el recorrido y explorar cómo estas mamás navegan en tales afectos y experiencias, en las páginas subsecuentes iré presentando a mis interlocutoras discutiendo una de las primeras preguntas que les hice: para ti, ¿qué significa ser madre?

1.2. Ser madre: experiencias y afectos en primera persona

Piense quien lee esto en su propia madre o, si es mamá, en su experiencia desde entonces, y pregúntese: ¿qué significa ser madre? ¿Qué imágenes, sonidos, sensaciones, emociones y recuerdos desencadena esta interrogante? Es posible que no haya respuestas inmediatas o precisas, mucho menos homogéneas; también, que surjan pensamientos cargados de emociones intensas o reflexiones profundamente ligadas a la historia personal de cada quien, así como a las normas y parámetros de una determinada época y lugar. Por asociación, también es probable que emerjan

una serie de expectativas sociales (estereotipos) en particular sobre dicho rol: la mamá ideal, la madre perfecta. Esta noción, heterogénea y variable, será el eje de discusión en el presente apartado, y desde luego, es de interés para esta investigación conocer la complejidad de tal experiencia mediante la conversación con quienes la han vivido.

Entre todos los modelos normativos que regulan la vida de las mujeres, el de la maternidad es uno de los más vigilados y exigentes. La presión social para que las mujeres que son madres encarnen el ideal de la “buena madre” es constante y agobiante: no sólo se espera que cumplan con una serie de tareas y afectos, sino que lo hagan de manera impecable, sin quejas ni errores. Esta vigilancia no proviene únicamente de especialistas o instituciones médicas, educativas o estatales, sino también de personas cercanas y de la opinión pública en general, que se sienten con el derecho de juzgar cada acción materna. La figura de la madre perfecta —entregada, abnegada, siempre disponible, etcétera— persigue a las mujeres de forma permanente, haciéndolas responsables no sólo del bienestar de sus hijxs, sino también del cumplimiento de un mandato social idealizado e inalcanzable.

En torno a esto, conversé con Beatriz, de 40 años de edad. Una de sus hijas tiene 15 años y la otra 18. Para entrevistarla, nos dimos cita en su casa una tarde en la que ella estaría a solas y, por ende, tendríamos espacio para charlar. Al preguntarle qué significa ser madre, tras un suspiro sosegado, ella respondió:

Cuando uno [*sic*] quiere ser mamá, está ahí dando todo por serlo, ¿no? Y lo haces con mucho amor, con mucha responsabilidad; y pues también, a veces sin pensarla, yo creo que la cagas, ¿no? Porque no soy la mamá perfecta, y seguramente en algún momento he hecho he dicho algo que a ella [aludiendo a una de sus hijas] la haya lastimado. (comunicación personal, 25/SEP/2024)

Las palabras de Beatriz me remiten a las siguientes cuestiones: 1) que ser mamá es algo que algunas mujeres deciden, anhelan o ambicionan, y por ende, es también algo susceptible de no ser ansiado o pretendido —resulta pertinente apuntar que cada mujer transita por un cúmulo de discursos y vivencias que la motivan a ser o no ser madre—; 2) que para algunas, conlleva una labor de suma entrega a fin de llevar a cabo con diligencia y atención ese rol, el cual está propenso a ambivalencias —a saber, procurarle cariño a lxs hijxs y al mismo tiempo estar consciente de que se cometen errores considerables en su crianza—, así como a estereotipos, por ejemplo, el de la

“mamá perfecta” —en palabras de Beatriz—. Esta última concepción invita a discutir qué es la maternidad y cuáles son los discursos, prácticas y significados alrededor de ella.

A pesar de la presión constante para alcanzar el ideal de la madre perfecta, no existe un consenso claro ni definitivo sobre lo que significa. En ese sentido, las expectativas suelen ser contradictorias (Ruddick, 1989): se exige que la madre sea una figura presente pero no absorbente, trabajadora pero siempre disponible, firme pero también afectuosa. Así, lo que es celebrado en un contexto puede ser fuertemente criticado y sancionado en otro; asimismo, una *buena madre* de la actualidad no puede equipararse a una buena madre de la generación previa. Esto deja a las mujeres constreñidas en un desafío imposible de cumplir y donde cualquier decisión es susceptible de cuestionamiento. Tal ambigüedad y presión refuerza la (auto)vigilancia, pues ante la falta de una definición estable, todo lo que hace una madre puede ser leído como insuficiente o incorrecto, condición que las somete a juicios constantes, incluso entre discursos feministas (O’Reilly, 2016).

En lo tocante a maternidad, en esta investigación me enfocaré en aquello que se refiera a la relación madre-hijo, madre-hija, madre-hije cuando se encuentran ya en la adolescencia o adultez.⁴⁵ Son de mi interés las etapas señaladas porque en ellas, lxs hijxs, a diferencia de en la infancia, en general cuentan con más autonomía y agencia, las cuales posibilitan que interactúen y negocien con la madre de formas más activas o recíprocas. Lo anterior se ve reflejado, por ejemplo, en una mayor expresión por parte de lxs hijxs de sus propias opiniones, intereses, gustos y de toma de decisiones —incluidas las concernientes a la sexualidad—, hecho que complejiza la relación materno-filial. Así, el ejercicio de la maternidad ya no se reduce a la provisión de cuidados básicos; más bien, se transforma en tanto que hay una negociación constante con lxs hijxs y conflictos inclusive en función de la redefinición de sus roles y expectativas.

Considerando el planteamiento previo, recupero la conversación con Beatriz. En algún momento de la charla, ella me estaba platicando sobre la variabilidad de emociones que estaba experimentando a raíz de que una de sus hijas (Andrea) entrara a la universidad y la otra (Aimé) al bachillerato. En relación con esta última, Beatriz me comentaba que percibía a Aimé más “rebeldona”:

Andrea fue una chica más portada. O sea, salía de la escuela, ¡y a la casa!; ¡y esta pinche escuincla es un desmadre! [se refiere a Aimé, de 15 años de edad]. “¿Dónde estás?”

⁴⁵ Si bien la cuestión del embarazo y los primeros años de crianza son importantes, no es el objetivo de la presente ahondar en tales fenómenos.

[palabras de Beatriz]; “Ya voy” [respuesta de su hija]. Y me manda su ubicación, y veo, ¡y sigue en el mismo lugar después de media hora! O sea... “¿A qué hora vas a veniir?!” [Beatriz recrea algo que ella misma preguntó]; “No, ya voy, ya voy, ya voy” [respuesta de la hija]. Dos horas después... Y le digo... Ya, ya no sé cómo decirle: ya le dije bonito, ya le puse una carta, ya le escribí por WhatsApp; ¡ya le grité!, así de: “¡Güey, ya déjate de mamadas!”. No-en-tiende. “Sí, perdón” [Beatriz ríe recreando la respuesta de su hija]; pero le encanta. O sea, esta me salió más desmadrosa. (comunicación personal, 25/SEP/2024)

Aquí, se observa cómo la relación materno-filial se hace-deshace, se negocia, en la adolescencia, sobre todo cuando lxs hijxs despliegan su agencia de modo evidente. Al principio, Beatriz ofrece una comparación entre sus dos hijas, Andrea (la mayor) y Aimé, y enseguida señala la manera diferenciada en que cada una se ha relacionado con ella. Describe a Andrea como “más portada” —esto es, más obediente—; a Aimé, como “un desmadre”, lo cual puede interpretarse como que esta última cuestiona las expectativas tradicionales de obediencia. Quedarse más tiempo en algún lugar a pesar de las insistencias de su madre es reflejo de que lleva a ejecución sus propios intereses y ritmos.

En cuanto a la negociación y el conflicto en la relación madre-hija, Beatriz listó diversas formas en que ha buscado comunicarse con Aimé: desde el acercamiento “bonito” y la redacción de una carta o un mensaje por medio de una app, hasta levantar la voz con enojo. Frente al abanico de intentos de su mamá, Aimé responde reconociendo su autoridad pero no necesariamente ciñéndose a ella; entonces, ambas están expresando sus necesidades y afectos. En el caso de Beatriz, mezclando humor con frustración en su relato, pone de relieve que está buscando adaptarse a la dinámica con su hija: ahora no sólo provee cuidados o es una figura de autoridad, sino que a la par va aprendiendo a convivir con las decisiones de Aimé. Entonces, la maternidad, lejos de ser una experiencia estática, predecible y monótona, es un proceso que constantemente se redefine entre la madre y su(s) hijx(s).

Para efectos de la presente investigación, desde una perspectiva feminista y de género, se entenderá que la maternidad es una categoría social, no una biológica, ya que no hay una esencia desde la cual emane (Hierro, 1998, p. 41). Bajo tal perfil, es posible cuestionar normas culturales tradicionales y estereotipos de género que suponen que ser madre es el rol fundamental y meta por excelencia de las mujeres para llegar a ser, valga la redundancia, mujeres. Asimismo, debe subrayarse que ésta es una práctica modelada por diversos discursos desde un enfoque

androcéntrico, por ejemplo, el religioso, el científico y el artístico, los cuales han definido parámetros de lo que una madre debe ser y hacer para convertirse en una *buena madre* (Tepfel, 1996/1998, p. 27); por tanto, hay imaginarios alrededor de lo que es una *mala madre*.

Con base en el par buena madre/mala madre han proliferado estereotipos polarizados que disponen el *deber ser* correspondiente a cada fracción de ese conjunto y que no admiten posiciones intermedias o fluctuantes; a saber: abnegada-egoísta, sumisa-dominante, nutricia-castrante, amorosa-desapegada, incondicional-indevota, protectora-opresora, normal-anormal, perfecta-deficiente, buena-mala. Bajo este modelo general, que recompensa a la buena madre, se espera que sus hijos o hijas también lo sean en todas sus dimensiones —lo cual incluye la sexualidad, esto es, que sean heterosexuales y cisgénero—, hecho que los y las compele, desde temprana edad, para cumplir con las expectativas y necesidades de la madre (Tepfel, 1996/1998, pp. 27-28), so pena de sanciones y malestar —culpa, miedo, frustración, decepción, incertidumbre— en caso de incumplimiento.

Sobre este último punto, me interesa volver a señalar que el desequilibrio de poder en la relación madre-hijx presente en la infancia tiende a nivelarse en el tránsito a la adolescencia y la adultez, por lo cual ha de esperarse que surjan tensiones cuando sus voluntades, necesidades y deseos se oponen. Se desplegarán entonces una serie de afectos —elementos que me propongo explorar— en la relación madre-hijx en función de la manera en que cada quien asimile tal experiencia mediada por el género y la sexualidad en el ámbito de expectativas/presiones sociales cisheteronormativas. Dichas tensiones y afectos se encuentran, como propuse previamente, enlazados con el estereotipo de la madre ideal, la madre perfecta, el cual impone una serie de expectativas sobre cómo desempeñar tal rol y que además de condicionar la experiencia de la maternidad, también moldean las interacciones en la relación antes citada, sobre todo cuando se enfrentan a las normas de género y sexualidad dominantes.

Como he señalado, con base en el estereotipo de la madre ideal o la madre perfecta, las mujeres han de encajar en una serie de atributos y de cumplir con un conjunto de actividades, que de acuerdo con Adrienne Rich⁴⁶ (1976/2019), bajo el patriarcado, convierten al ejercicio de la maternidad en una institución opresiva —pues impone roles de género y expectativas específicas a las mujeres— más que en una experiencia libremente elegida —aquella vivencia personal, única y compleja que abarca alegría, frustración, cansancio, gozo, etcétera—. En ese esquema, se

⁴⁶ Adrienne Rich (1929-2012), poeta, ensayista y académica feminista estadounidense.

presenta a la maternidad como la realización máxima de las mujeres, como su *destino natural* y, por ende, como si fuera algo que desearan por impulso desde siempre. Esto último es algo que me propuse explorar en el diálogo con las mujeres con quienes conversé en esta investigación.

Al momento de la entrevista, una de ellas, Ruth, contaba con 42 años. Vive con su hijo de 22 años (el menor de dos). Ella se describe a sí misma como una persona dinámica y alegre —lo cual percibí a lo largo de nuestra charla—, comprometida y sobre todo que procura estar pendiente de los suyos. Cuando le pregunté si siempre quiso ser madre, me respondió lo siguiente:

Sí, creo que de siempre quise ser mamá. Eh, afortunada... digo, hay quienes me dicen que desafortunadamente, pero yo digo que es afortunadamente... tuve, eh, la, la ventaja de ver también por mis hermanos, este, los más pequeños. Entonces, sí, desde muy pequeña, eh, me tocó jugar ese papel de mamá; digo, obviamente como hermana mayor, de estar pendiente y al cuidado de ellos. Entonces, cuando llegan mis hijos, es así como que la adoración, ¿no? Eh, ninguno de los dos fue planeado, pero los dos fueron deseados con todo el corazón. Entonces sí, siempre, siempre estuvo como que ese plan de ser mamá. (comunicación personal, 27/SEP/2024)

Lo primero que resalta en esto que me compartió Ruth es que los significados que ella confiere a ser madre se oponen a los de algunas personas con las que interactúa. Para ella es algo fortuito, dichoso, que además tiene un nexo con *haber visto* por sus hermanos. Aquí, en términos de análisis, conviene mantener una alerta sobre qué convenciones sociales e ideológicas determinan cómo se percibe, considerando el género, el ser mamá y por qué puede ser concebido como algo afortunado o, en contraste, desafortunado. Para ello, es de utilidad recordar lo que Teresa de Lauretis plantea acerca de los significados: ella argumenta que estos no son estáticos ni naturales, sino que emergen a través de procesos discursivos que articulan identidades, subjetividades y relaciones de poder (1984/1992). Si a la maternidad no puede darse un significado fijo ni universal, entonces es posible sugerir que para Ruth la maternidad representa un proyecto de vida deseado, que ella resignificó para no instalarlo como una tragedia, el cual está articulado por su historia de vida, subjetividad y deseo.

Tomando en cuenta esto último, y de acuerdo con lo que relata Ruth, puede decirse además que el deseo de ser madre no surgió de la nada, por impulso supuestamente *natural*, de modo espontáneo por el hecho de ser mujer, sino que fue elaborándose a partir de las características de su entorno familiar y de las actividades que desempeñó desde muy pequeña, en concreto, la

crianza: estar al cuidado de sus hermanos menores. Luego, cuando ella se convierte en madre, se presenta un afecto en particular: adoración, que puede ser entendida de múltiples maneras, por ejemplo, devoción, veneración, idolatría, fervor, pasión o admiración. Todas ellas guardan relación con el ideal de la maternidad como algo deseado desde siempre, y tienen el potencial de convertirse en un eje de acción para las mujeres, un estándar que presenta dificultades para ser alcanzado, pero que no necesariamente obtura la capacidad de cada mamá para otorgar sentidos a su propia experiencia.

Ahora bien, que la maternidad sea expresada por algunas mujeres como deseada desde siempre no es algo que deba ponerse en duda. Más bien, hay que prestar atención a los factores que las llevan a tal anhelo, así como a la posibilidad de que en tal experiencia estén involucrados otros afectos además de la adoración. Siguiendo la conversación con Ruth, le pregunté cómo se sintió y qué pensó cuando se enteró de que iba a ser madre:

¡Ay, fue un shock! [risa nerviosa]; fue un shock. Yo estaba estudiando la preparatoria; últimas... último semestre, y o sea, ya estaba yo para salir; de hecho ¡tuve que reprobarme para poder tener a mis hijos!, porque... bueno, a mi hijo el mayor, porque pues obviamente él no estaba planeado. Entonces, este... Pues sí, cuando me entero fue así como que el... primero, el qué voy a hacer, y ya después así de: ¡no manches! ¿Es en serio? ¿Estoy embarazada? (comunicación personal, 27/SEP/2024)

Detenernos en el shock ante la noticia de un embarazo es de utilidad para desmontar mitos o estereotipos de la maternidad, como que ésta es algo invariablemente maravilloso —por contigüidad, algo que debe disfrutarse en todo momento— y sinónimo de felicidad. Al respecto, Lauren Berlant,⁴⁷ en *Cruel Optimism* (2011/2020), introduce el concepto de “promesa de la felicidad” como parte de su análisis sobre la forma en que las personas se aferran a ciertos ideales y expectativas o experiencias —como la maternidad—, incluso cuando estos resultan perjudiciales o desfavorables. En su caso, Ruth tuvo que dejar sus estudios, a fin de dedicarse a su hijo; esto es, su nacimiento fue una irrupción en su trayectoria previamente imaginada y por la cual tuvo que reorganizar su vida —por ejemplo, fallar de modo intencional en su educación institucional—. El shock que ella experimentó fue un signo de desorientación e incertidumbre en colisión con la

⁴⁷ Lauren Berlant (1957-2021) fue una influyente teórica cultural, crítica literaria y profesora en la Universidad de Chicago, en Estados Unidos. Su trabajo se centró en temas como la afectividad, la política de la intimidad, la ciudadanía, la cultura popular y la teoría feminista y queer.

expectativa cultural relacionada con la maternidad como un proyecto siempre deseado, amoroso o feliz, el cual no tiene cabida para experiencias de angustia, pérdida o incluso renuncia y que en ocasiones están presentes como efectos concretos en la maternidad no planeada.

En contraste, aunque haya casos en que sí sea planeada, la maternidad como proyecto deseado se encuentra en tensión con la maternidad como imposición social. Al respecto, es necesario seguir profundizando en lo que significa ser madre desde las vivencias de las mujeres que la experimentan. Para esto, recupero ahora las palabras de Gabriela, de 52 años de edad al momento de la entrevista. Ella es madre de Kar, de 27 años, con quien vive en Puebla capital. Al preguntarle si siempre quiso ser madre, esto fue lo que respondió: “¡Sí! [sonríe] Yo sí. Yo sí. Yo sí soy de las maternidades [inaudible]. Sí, siempre. Siempre me visualicé siendo mamá incluso de dos crías. Siempre. Que nomás se pudo una; bueno, ya, por cuestiones ajenas. Pero bueno, siempre. Sí, siempre” (comunicación personal, 26/SEP/2024). Enseguida, le pregunté qué significa ser mamá y qué referentes tuvo al respecto, y su respuesta es la siguiente:

Eh, pues los referentes, de mi mamá; era como, eh, mamá como porque te toca serlo, ¿no? Porque pues la abuela, por ejemplo, se casó, tuvo a mi mamá, a mis tíos. Y luego mi mamá, que no se pudo embarazar tan fácil; le costó un montón. Entonces, ya al final, bueno, fuimos tres; y así como con embarazo de riesgo los tres. ¡Bueno!, ¿no?, todo un caos. Y de ahí dije, bueno, es que, o sea, ¡yo sí quiero ser mamá! O sea, no es por... me case o no me case, digamos; yo sí quiero tener crías, y va a ser muy padre, y tener un bebé, y no sé qué y no sé cuánto. Y va a ser como mi, eh, como mi compañerito o compañerita, ¿no?, desde entonces; y tener como una extensión mía, ¿no?, en algún momento. O sea, no que: ah, sí, que me aplique como los machines y... ¡no! Eso vale gorro, porque al final el apellido es el segundo, entonces... O sea, ni al caso; pues dije para... como para, eh, dejar un legado, ¿no?, también. Y enseñarle a lo mejor lo poco que yo pueda; a vivir aquí en la pinchurriente vida [risas]. Algo así. (comunicación personal, 26/SEP/2024)

Según se aprecia en estas líneas de Gabriela, el deseo de maternidad es genuino, más no por ello se encuentra exento de contradicciones. Cuando ella enfatiza “yo sí quiero ser mamá”, se distancia de las experiencia de su abuela y su propia madre: “mamá (...) porque te toca serlo”. Se advierte ahí una tensión entre el deseo personal y los modelos heredados sobre ser madre, en los que es un destino inevitable, asumido socialmente sin cuestionamiento y que se trasmite generacionalmente. Gabriela, como lo explica Berlant (2011/2020), imaginó un escenario en el

que ella podría ejercer la maternidad de manera distinta —mejor (?)— porque ya tenía un referente desde el cual partir.

Aquí, a modo de apunte, destaca la doble presión que enfrentan algunas mujeres para cumplir el rol, como le sucedió a la mamá de Gabriela: no sólo se espera que sean madres, sino que deben conseguirlo, aunque sea en condiciones adversas o que pongan en riesgo su salud. A situaciones como esta, Rich (1976/2019) las denunció como una obligación moralizada que mantiene a las mujeres sujetas a una desigualdad estructural en el ámbito doméstico/afectivo en contraste con la posición privilegiada de los hombres en un sistema patriarcal.

Continuando con Gabriela y este fragmento de entrevista, a pesar de la presión que ejerce la maternidad como institución, puede sugerirse que ella rechaza la maternidad como destino inevitable, y que, en cambio, la reivindica a modo de proyecto por elección: como experiencia vivencial, corporal y emocional. Esto se refleja cuando ella manifiesta su deseo de ser madre no por cumplir un mandato, más bien, porque para ella significaba una posibilidad de crear un vínculo profundo cargado de emociones y anhelos (“va a ser muy padre”), de tener un proyecto de vida que incluso trascendiera el cuidado (“dejar un legado”). Lo que Gabriela indica es su intento por redefinir la maternidad en sus propios términos.

Lo anterior no excluye los matices involucrados en su proyecto de vida, por ejemplo, la ambivalencia emocional entre lo que Gabriela imaginaba y el humor crítico —entendido como ironía y autoconciencia— con el que hace referencia a lo fea, dura o “pinchurriente” que puede ser la vida. Dicho en otras palabras, Gabriela no cancela un deseo propio y subjetivo por ser madre aunque sabe que tal acto puede implicar una carga considerable y no ser una experiencia exclusivamente amorosa o una total promesa de felicidad (Berlant, 2011/2020) —concepto analítico que introduje en párrafos previos cuando repasé el shock que vivió Ruth, otra mamá entrevistada, cuando se enteró de que estaba embarazada—. Mención adicional merece el tono humorístico/pragmático en esa frase de Gabriela para ilustrar que algunas mujeres rechazan el estereotipo de la madre abnegada, solmene, refinada. En ese sentido, como sugiere De Lauretis (1987), la subjetividad se construye en la tensión entre normas y prácticas.

Una cuestión más por abordar en lo que comenta Gabriela es el asunto del apellido: “no que: ah, sí, que me aplique como los machines [...] Eso vale gorro, porque al final el apellido [materno] es el segundo”. A mi parecer, aquí lo que se marca es una crítica a la falta del involucramiento de los hombres en el rol paterno, hecho que deviene en la maternidad/crianza

como una obligación unipersonal; esto es, sí como una actividad en la que —frente a la ausencia simbólica o real del papá— pueden involucrarse otrxs parientes, pero cuya responsabilidad recae sobre todo en la mamá. En esta característica, para mi sorpresa —dado que no fue un criterio en el diseño metodológico—, coinciden las experiencias de Gabriela, Ruth, Jose y Adriana, las cuales pondré en diálogo a continuación.

¿Qué pasa con que el apellido paterno (el del padre, del hombre) sea al primero en figurar al momento de asignar a alguien su identidad institucional, por ejemplo, en un acta de nacimiento? De entrada, considérese que bajo el estereotipo de la madre perfecta, se da por sentado que esta es heterosexual, cisgénero y que llega a ser madre al sostener en una relación estable con un hombre —desde luego, también heterosexual y cisgénero—, con quien forme una familia. A ese respecto, Judith Butler (1990/2001) argumenta que la familia nuclear heterosexual es un dispositivo político que naturaliza: 1) la transmisión del apellido del papá como manera de perpetuar linajes de los hombres, 2) la maternidad como destino biológico para las mujeres (no como algo que se elija), y 3) la heterosexualidad obligatoria como condición básica para acceder a la legitimidad social.⁴⁸ En esa misma línea, Adrienne Rich (1980) plantea que la heterosexualidad no es algo natural, sino un sistema impuesto que asegura que las mujeres sean encapsuladas en roles subordinados: dependientes de los hombres para seguridad, economía e identidad inclusive (no sólo la suya sino la de su progenie/familia).

Las expectativas de Gabriela, Ruth, Jose y Adriana sobre la maternidad involucraban formar una familia mediante el vínculo con un hombre. No obstante, la realidad que les sobrevino fue muy diferente. En el caso de Gabriela, tiene una relación con su actual pareja desde hace 18 años. Durante la entrevista, mencionó que cuando Kar tenía 9 años (ahora tiene 27), José Luis, quien no es su marido, fungió como papá; pero actualmente sólo es “José Luis”, lo cual refleja un cambio en su rol. Si bien él es una figura presente y respetuosa en la vida de Kar,⁴⁹ Gabriela sigue siendo su principal figura de apoyo y la más involucrada en el acompañamiento de su hijo, incluyendo lo tocante a su orientación sexual e identidad de género. Podría decirse que Gabriela repite el guion de la maternidad; sin embargo, al vaciarlo de significados heteropatriarcales

⁴⁸ Este arreglo no sólo excluye a madres solteras, lesbianas, bisexuales o trans, sino que refuerza la idea de que las madres, continuando con las expectativas sociales, tienen/conciben hijas e hijos heterosexuales-cisgénero o deben criarlos para que encajen en tales moldes. Sobre esto, abundaré en el capítulo dos.

⁴⁹ Sobre este asunto entre Gabriela, su hijo Kar y José Luis, ofreceré detalles en el capítulo dos.

(apellido, matrimonio), la convierte en un acto de agencia (Butler, 1990/2001): su maternidad existe a pesar de las normas, no gracias a ellas.

En cuanto a Ruth, al platicarme de su hijo Miguel Ángel, surgió el tema en cuestión:

Bueno, a sus 10... a su nacimiento, después de unos meses, me separé de su papá; entonces, la mayor parte de tiempo, toda su vida, pues ha vivido cien por ciento conmigo [...] sí, fue un proceso, un proceso complicado, porque me tocó hacerlo, eh, sola; sola en el sentido de la educación hacia ellos. Ehm, pero de ahí, quienes me ayudaban a cuidarlos y a orientarlos, pues siempre mis papás estuvieron ahí, ¿no? Entonces, sí fue un poquito complicado, pero nunca me quitaron esa responsabilidad, esa obligación de estar pendiente de ellos; de regresas de trabajar y atiéndelos, velos, deja el celular y cuídalos; y estar pendiente en todo momento, ¿no? El hacer momentos de darles tiempo de calidad. Siempre he buscado, por ejemplo, trabajos en donde entrar a un poquito más tarde para poder llevarlos a la escuela y siempre pararlos más temprano de lo que era la escuela, porque de paso nos quedaba, este, juegos, entonces hacíamos parada en los juegos, jugábamos, y ellos ya se iban felices a la escuela. Entonces, siempre hacer como que ese momento, esa diferencia en todo lo demás. Eso fue, creo que la mejor inversión en tiempo que hice. (comunicación personal 27/SEP/2024)

Tras separarse de su pareja, Ruth asumió la crianza de su hijo Miguel Ángel y esta recayó casi exclusivamente en ella, pues su papá y mamá estuvieron participando de tal actividad: “me tocó hacerlo, eh, sola [...] pero nunca me quitaron esa responsabilidad”. Las mujeres que están en la situación de Ruth —incluidas Gabriela, Adriana y Jose, entre el grupo de mamás a quienes entrevisté— se enfrentan a una doble jornada compuesta por el trabajo remunerado más aquel que, en ocasiones, ellas mismas no reconocen como trabajo: el doméstico y de cuidados (no remunerados). Este fenómeno ha sido analizado por autoras feministas entre las que se encuentra Silvia Federici,⁵⁰ quien afirma que el sistema capitalista se beneficia de dicho trabajo por el cual no se recibe un pago/salario. Pero ¿cómo poner en tela de juicio el hecho de que las labores que llevan a cabo las madres no sean producto natural del amor, de su *instinto* materno?: “aunque no se traduce en un salario para nosotras, producimos [...] el producto más precioso que puede

⁵⁰ Silvia Federici (1942) es una filósofa, historiadora y activista feminista nacida en Italia. Es ampliamente reconocida por sus aportes al feminismo marxista, especialmente por su análisis sobre el trabajo reproductivo y el papel de las mujeres en el capitalismo.

aparecer en el mercado capitalista: la fuerza de trabajo. El trabajo doméstico es mucho más que la limpieza de la casa”, respondería Federici (2018, p. 30).

Para la autora, el trabajo reproductivo —el doméstico y de cuidados—, aunado a la configuración de la familia proletaria, no son un hecho natural sino un constructo social que está en la base de la producción capitalista. La división sexual del trabajo que conlleva tal modelo conduce a algunas madres a convertirse en amortiguadoras de las crisis familiares y a encontrar maneras para estar disponibles para sus hijxs el mayor tiempo que les sea posible —lo cual es una de las múltiples facetas del estereotipo de la buena madre—. Cuando Ruth expresa que buscó empleos que le permitieran convivir y jugar con sus hijos, refleja una disposición que si bien se enmarca en imaginarios de la maternidad como una obligación afectiva y material con costos emocionales y económicos, tampoco puede ser reducida a una experiencia de sufrimiento. Para ella, tal dedicación fue motivo de satisfacción y un medio para mantenerse vinculada con sus hijos.

Siguiendo el testimonio de Ruth, la ausencia del padre de su hijo, además de aumentar la carga sobre ella, traslada el trabajo de crianza a lxs abuelxs maternos. Se formó entonces una familia que desencaja con el modelo nuclear heteronormativo (Butler, 2001), y aunque la responsabilidad recaiga sobre todo en Ruth (“regresas de trabajar y atiéndelos, velos, deja el celular y cuídalos”), la crianza se tornó un proceso colectivo. Tomando en cuenta el involucramiento de lxs abuelxs, y a propósito de discursos sobre el deber ser materno y cómo estos son interiorizados (Foucault, 1975): Ruth incorpora a su manera de ser, de pensar y de sentir la idea de que ella debe ser la principal cuidadora, incluso cuando recibe ayuda. Así, aunque estamos en presencia de una familia que se aleja del modelo tradicional, no se alcanza a subvertir (Butler, 2002) por completo la asignación de roles de género.

Recapitulando, la tensión entre cuidado/cariño y obligación descrita puede ser leída desde Foucault (1976/2001): la maternidad es un dispositivo de regulación a través de discursos (por ejemplo, entrega total, sacrificio, amor incondicional) que se convierten en normas, pero en cuya repetición, insisto, radica la posibilidad de su fracaso (Butler, 1990). En su caso, Ruth desplegaba un modo de resistencia al “hacer momentos de darles tiempo de calidad” a su hijos. Esta contradicción no ha de ser tildada como algo individual; más bien, se trata de algo de orden estructural: el ser madre se vive como una obligación debido a que el sistema capitalista no le concede reconocimiento como trabajo.

En línea con lo descrito en el testimonio de Ruth, el caso de Adriana es otro en el que se refleja la presión ocasionada por el estereotipo de la madre como cuidadora principal: ya sea que viva en pareja o sin ella, con otros parientes inclusive, se espera que la mamá desempeñe un rol no sólo activo sino predominante en el cuidado de lxs hijxs, mientras que típicamente el papá tiene licencia para un rol secundario o su ausencia inclusive —esto, como apunté en párrafos previos, es un signo de la división sexual del trabajo—.⁵¹

[...] yo con su papá de Valeria me casé por la iglesia y por el civil. Desafortunadamente, por circunstancias de la vida o de nosotros, a los tres meses de Valeria, nos separamos; entonces, pues obviamente fue ahí a donde yo me tuve que poner a trabajar, a dedicarme obviamente a mi hija; y mis papás, como te comentaba, siempre estuvieron conmigo cuidándola, al pendiente de nosotros, y este... Pues sí, me tuve que poner a trabajar, porque pues su papá se desentendió por completo de nosotros y más de ella, ¿no? O sea, al final de cuentas, ella es su hija y... Pero sí, se tuvo que, o me tuve que meter a trabajar para poder mantenerla. [...] solamente estuvo en el embarazo; en cuanto nació, te digo, tres meses y se fue a comprar cigarros⁵² [risa breve].

Adriana lleva 15 años viviendo en la ciudad de Puebla, donde actualmente trabaja como empleada en una proveedora ubicada dentro de la planta Volkswagen. Anteriormente vivió en Tlaxcala, donde cursó estudios hasta el bachillerato, el cual dejó inconcluso. En páginas previas, referí que ella concebía la maternidad como una entrega exclusiva al hogar, pero que las circunstancias la llevaron a trabajar fuera. Cuando expresa que “obviamente” tuvo que dedicarse a su hija tras la separación, el hecho de *ser madre* (a sus 20 años de edad) y *hacerse cargo* parecen algo inseparable. No tuvo margen para preguntarse quién debía cuidar: *le tocaba* a ella. Tal asunción del cuidado me recuerdan lo que he expuesto con anterioridad en relación con la institución de la maternidad (Rich, 1976/2019), la cual refuerza el mandado de género que asigna a las mujeres la responsabilidad casi exclusiva de la crianza; asimismo, se revela la persistente división sexual del trabajo ante la ausencia y desentendimiento del padre.

⁵¹ Concepto clave en el feminismo y los estudios de género que alude a la asignación diferenciada y desequilibrada de actividades y responsabilidades entre mujeres y hombres con base en imaginarios sobre lo que en cada sociedad y época se considera, arbitrariamente, como propio de mujeres o de hombres.

⁵² Frase para referirse a alguien que se marcha o desaparece repentinamente; es usual para describir a hombres que abandonan a sus parejas (esposas, novias, etc.) e hijos/as/es.

Entonces, Adriana —al igual que Ruth, Gabriela y Jose— tuvo que reorganizar su vida afectiva y laboral para sostener a su hija. Y en ese sentido, la partida del padre no es una mera ausencia física: es una afirmación de dicha división sexual del trabajo, que deja a las mujeres, a las mamás, con una *doble jornada* cuando están a cargo del hogar, de las emociones, de la sobrevivencia, de todo. Esta situación evidencia los efectos materiales de las estructuras de género y se traduce, por ejemplo, en dificultades para iniciar, retomar o finalizar educación institucionalizada, así como en limitación de las opciones para dedicarse a ellas mismas.

La reconfiguración forzada que sobrellevó Adriana estuvo acompañada de afectos (Ahmed, 2004/2015) que orientaron a Adriana por ciertos caminos: procurar a su hija, mantenerla, continuar con su vida juntas. Esto puede entenderse como un proceso de subjetivación (De Lauretis, 1987, 1992) en el que la experiencia de casamiento, ruptura conyugal y el ejercicio de la maternidad sin presencia de la pareja dan origen a una narrativa de sí atravesada por lo estructural en tensión con lo personal: Adriana se rehace dentro de las condiciones que transita. Además, frente a la fragmentación del modelo de familia nuclear, emergieron afectos (amor, responsabilidad, compromiso) que circularon entre madre e hija, y también con lxs abuelxs cuando se implicaron en el cuidado. Aun cuando se reiteran ciertas estructuras (madre cuidadora, padre ausente), Adriana respondió a ellas con agencia dentro de los márgenes de su contexto.

Este último punto resuena con lo que Adriana me compartió cuando le pregunté sobre qué dirían sus dos hijas si les preguntara cómo es su mamá:

[gesto de sorpresa] ¡Enojona! [Adriana ríe y yo también]. Enojona. Eso sí, enojona; eso sí no te lo van a negar. Pero hasta donde yo creo, siempre dirían que soy muy trabajadora, que soy muy sincera, y que a pesar de todo, siempre trato de estar alegre. Siempre trato de sonreír a pesar de todo todo todo. No soy muy cariñosa con ellas, pero procuro apapacharlas y apoyarlas en lo que más puedo. Entonces, yo creo que eso es lo que te dirían.

Al nombrarse a sí misma “enojona”, Adriana se distancia, con humor, de la imagen tradicional de la madre tierna, dulce y siempre paciente. Tal autoidentificación, que para nada es trivial, fisura el modelo normativo de maternidad que exige a las mujeres su contención emocional, además de disponibilidad afectiva constante. Considerando esta disonancia, su gesto puede leerse como una manifestación de agencia: al reconocerse desde emociones como el enojo, Adriana se apropia de su subjetividad materna, mas no a partir de la complacencia, sino desde la complejidad emocional.

De esta forma, la subjetividad se constituye en el entrecruce de discurso, experiencia y deseo (De Lauretis, 1987), y aquí Adriana narra su ejercicio de la maternidad como un lugar donde la sinceridad, la fuerza y la alegría también forman parte del vínculo con sus hijas. Esta apreciación resuena en mi mente con lo que Gloria Anzaldúa plantea sobre la *frontera*: un espacio contradictorio en el que se negocian identidades y se reconfiguran significados (1987/2007). Adriana habita esa frontera al narrarse como mamá desde el enojo, la alegría “a pesar de todo”, el trabajo arduo y el cariño no convencional. En ese borde movedizo entre lo que se espera de una madre y lo que ella puede/quiere ser, se configura una subjetividad mestiza que desestabiliza los moldes establecidos, aunque no los abandone del todo.

Cabe señalar que la alegría que refiere Adriana no ha de ser tildada de superficial: es un afecto que se activa en condiciones adversas y que produce un apego entre ella y sus hijas. Así, la sonrisa y la alegría operan como tecnologías del afecto que sostienen el lazo materno-filial. Y si bien reconoce que no es “muy cariñosa”, también enfatiza que procura “apapacharlas”, lo cual, desde mi perspectiva, revela una forma de ternura no normativa comprometida con el cuidado. Empero, esta insistencia en “estar alegre” puede ser una estrategia individual de afrontamiento, pero también evidencia cómo algunas mujeres, especialmente las madres, son empujadas a modular sus emociones para no incomodar, para no fallar, para no dejar de ser soporte.

Esta última palabra resuena con lo expresado por Jose (Josefina), a quien ya presenté anteriormente al describir cómo cree que su hija la percibe: como una madre protectora y amorosa, pero también estresada y regañona. Al preguntarle directamente cómo se definiría a sí misma, respondió lo siguiente:

[Jose se queda pensativa un momento; a su respuesta le antecede una risa nerviosa] Eh, no sé. Es una persona que se encuentra en la mediana edad, pero que se siente joven todavía [Jose ríe brevemente y yo con ella.] Este... que tiene mucha energía, aunque últimamente está pasando por una etapa complicada. Entonces, es una persona feliz, alegre, optimista. Que se preocupa por los demás; y eso es una ventaja y una desventaja, porque me preocupo a veces más por los demás que por mí misma. (comunicación personal, 30/SEP/2024)

Me resulta interesante y revelador que Jose, con 33 años, se autoperciba en la “mediana edad” —generalmente asociada a los 40-65 años, aunque sin límites precisos— mientras afirma sentirse joven. Esto refleja cómo las etapas vitales no son meras experiencias individuales, sino que se construyen desde discursos médicos, jurídicos y psicológicos propios de cada sociedad

(Gullette, 2004).⁵³ Además, su percepción podría estar influida por los mandatos sociales que imponen a las mujeres un ideal de juventud perpetua, vinculado no sólo a la apariencia, sino también a expectativas de vitalidad y aguante/*soporte*, incluso ante adversidades:

La maternidad, sobre todo cuando se realiza visiblemente en espacios públicos con niños pequeños, suele precipitar una reasignación social de las mujeres a categorías de mayor edad, independientemente de su edad cronológica. Esta “matrescencia” conlleva un envejecimiento corporal, donde el cuerpo de la madre se interpreta a través de la lente del cuidado en lugar de la juventud. (Twigg, 2007, p. 298)⁵⁴

Sin embargo, cabe cuestionar: ¿la autoadscripción de Jose a la “mediana edad” está mediada por su rol materno? Estudios como los de Arber y Ginn (1995) señalan que las mujeres son socialmente envejecidas —es decir, percibidas como mayores— cuando asumen roles tradicionalmente asociados a la adultez, como la crianza. Así, una mujer cerca de los 30 años de edad y con hijxs suele ser leída como “señora” —incluso si su apariencia contradice el estereotipo—, mientras que una mujer sin hijos y en el mismo rango de edad puede seguir siendo considerada “joven”.⁵⁵ Esta construcción externa incide en la autopercepción: Jose, al identificarse con la “mediana edad”, podría estar internalizando juicios basados no en su edad cronológica, sino en su desempeño de un rol socialmente asociado con la madurez y a la abnegación, como sugiere al mencionar que se preocupa “más por los demás” que por ella.

Cuando Jose afirma este último punto, evidencia la interiorización de mandatos de género que asignan a las mujeres el rol de cuidadoras, incluso en detrimento propio. Esta dinámica refleja cómo el entramado capitalista-patriarcal (Segato, 2016) ha impuesto históricamente a las mujeres la responsabilidad no remunerada del trabajo doméstico y afectivo, consolidando un sistema donde su valor social se mide por su capacidad de servicio. Así, para algunas mujeres, con énfasis en las madres, la autopercepción queda atada a esta lógica, perpetuando el ciclo de autoexplotación.

⁵³ Margaret Morganroth Gullette es una académica y crítica cultural estadounidense especializada en estudios sobre el envejecimiento. En su obra *Aged by Culture* (2004) argumenta que la vejez es una construcción social moldeada por narrativas culturales, más que un destino biológico. Sus trabajos desafían los estereotipos edadistas y exploran cómo el envejecimiento es experimentado de manera desigual según género, clase y etnia.

⁵⁴ Julia Twigg es una socióloga británica especializada en estudios sobre envejecimiento, género y cultura material. Sus investigaciones exploran cómo el cuerpo, la vestimenta y los roles sociales (como la maternidad) construyen percepciones de la edad.

⁵⁵ “La maternidad es un marcador social clave que acelera la transición de las mujeres a categorías de edad ‘mayores’, independientemente de su juventud cronológica” (Arber y Ginn, 1995, pág. 63).

En este punto, me parece pertinente destacar que cuando le pregunté a Jose si siempre quiso ser madre, enseguida contestó “No”, sin titubeo alguno ni matices, sin añadir nada más. Entre mis siete entrevistadas, fue la única que respondió así. Esto es relevante porque hay mujeres que no se atreven a enunciar públicamente una postura contraria a la idea de maternidad como destino o como deseo compartido por todas; las que lo hacen, a menudo se enfrentan a cuestionamientos, reproches o deslegitimación: se espera que las mujeres anhelan ser madres y se vuelquen sobre ese cometido —como única vía o la primordial— para su realización personal.

La contundencia con que Jose rechaza el imaginario de la maternidad como “deseo natural” contrasta con la minuciosidad con que describe su rol materno actual (protectora, amorosa, aunque estresada). Esta aparente contradicción revela la tensión entre su experiencia subjetiva y los mandatos sociales y parámetros culturales que, como señala Segato (2016), transforman el cuidado en obligación de las mujeres. Entonces, el rotundo “No” de Jose desmonta el esencialismo biológico —la maternidad como *instinto*— y la expone como un *lugar social*: un espacio que, incluso cuando no fue elegido, se habita bajo normas preestablecidas y refleja lo difícil que sigue siendo para las mujeres narrarse fuera del guion reproductivo, incluso cuando lo cuestionan.

Esta tensión entre el rechazo inicial a la maternidad y su posterior asunción del rol adquiere mayor complejidad al considerar que Jose, al igual que Adriana, Ruth y Gabriela, experimentó una separación conyugal y ahora comparte la crianza de sus hijos con su expareja. En ese tenor, su relato sobre el proceso de convertirse en madre revela las marcas de un doble estigma:

Fue difícil, porque me embaracé cuando tenía 18 años. Entonces, mis papás son conservadores; entonces, pues, se lo tomaron bastante mal. Y pues sí fue duro porque yo quería sentirme contenta con mi embarazo, pero mi mamá era como... En algún momento sí me lo dijo, que qué chistosa, ¿no?, que estuviera jugando con el hecho de ser mamá si pues no era ningún chiste estar como... pues, no sé, pensando que era fácil. Y ya, pues desde ahí como que no pude disfrutar mi embarazo, porque si me veía contenta, era como: [Jose gesticula expresando el descrédito de su mamá] pero ¿por qué te ves contenta si tu vida se arruinó? Entonces, sí fue complicado.

Por un lado, Jose enfrentó el juicio familiar ante su embarazo en el final de su adolescencia (“mi mamá era como... ¿por qué te ves contenta si tu vida se arruinó?”), y por otro, la contradicción de ser interpelada como “inmadura” mientras se le exigía asumir con solemnidad un rol tradicionalmente asociado a la adultez. Desde los afectos (Ahmed, 2004/2015), la crítica por parte

de su madre —que ridiculizaba su alegría interpretándola como frivolidad (“qué chistosa... jugando con el hecho de ser mamá”)— no sólo le arrebató la posibilidad de disfrutar su embarazo, sino que ejemplifica cómo el control social sobre la maternidad opera incluso en los vínculos más íntimos, y transformó lo que pudo ser un espacio de apoyo en un campo de vigilancia y sanción moral.

Este relato de Jose hace patente que la maternidad no es hecho biológico a secas; más bien, es un terreno de disputa social y emocional profundamente atravesado por normas sociales, juicios familiares y emociones contradictorias (De Lauretis, 1987). Entonces, su embarazo no fue una vivencia individual *per se*, sino una en la que impactan normas culturales respecto a cuándo (a qué edad) y bajo qué criterios una mujer debe convertirse en madre. La constitución de su subjetividad se vio tensionada entre elección y deseo, así como el control externo sobre la interpretación afectiva de su propia experiencia; dicho de otro modo, en cuanto al significado de su embarazo, hay una descalificación de la alegría que representaba para ella, hecho que pudo reforzar la idea de que éste —el embarazo, víspera de la maternidad— es una carga, una mala decisión o un presagio de ruina.

Como decía, en torno al embarazo de Jose circularon afectos que, más allá de ser internos, dependían de relaciones familiares y expectativas culturales, mismas que tiene efectos reguladores sobre el cuerpo y los comportamientos (Ahmed, 2004/2015). Por ejemplo, la felicidad (“sentirse contenta”) de Jose estaba condicionada por el juicio de su madre, quien reaccionaba con reticencia o incredulidad ante ella y, en consecuencia, la volvía algo ilegítimo en tanto que el embarazo estaba visto como un error —entonces, las emociones son permitidas o prohibidas de acuerdo con los efectos de significado alrededor de algún suceso—.

Asimismo, hay otro afecto no citado textualmente pero que estaba muy presente: la vergüenza, que operó como mecanismo disciplinario con el objetivo de moldear la experiencia de Jose con expectativas culturales tradicionales, por ejemplo, para quien no tiene la edad ni el estado civil “propios” para convertirse en madre —más adelante en la entrevista, Jose me platicó que no estaba casada al momento de concebir—. Repito, su embarazo, que pudo ser una experiencia abierta a múltiples significados, se vio reducido a ser interpretado como una desgracia.

La maternidad, recapitulando, no es sólo un rol, sino un campo afectivo donde se negocia constantemente entre el amor propio y la culpa, entre lo que se ofrece y lo que se sacrifica. Así, la vergüenza y el silenciamiento de la alegría que marcaron la experiencia de Jose resuenan en otro registro: el de Leti, otra de las mamás con quienes conversé. Al llegar a su domicilio, toqué el

timbre un par de veces. Enseguida, se escucharon ladridos graves, fuertes y profusos detrás del zaguán: había un perro de tamaño grande custodiando el patio. De pronto, abrió la puerta una mujer, quien tras calmar al perro, me saludó. Pregunté si ella era Leticia. Me respondió que no, que Leticia se encontraba adentro. En ese momento, yo no sabía si ellas tenían una relación de parentesco o alguna otra. La mujer me indicó que pasara a la casa y me dirigiera a la cocina, que estaba luego de la sala. Ahí se encontraba Leticia, quien ya tenía preparado café y había colocado galletas en un plato. Me recibió con entusiasmo y cortesía. Ese gesto me hizo sentir bienvenidx y con ánimo de corresponder su gentileza durante la entrevista. La saludé, me presenté con ambas mujeres, y comenzamos la charla.

La charla apenas tenía un par de minutos de haber comenzado. Entonces, le pregunté a Leti: “si le pidieran a usted que describiera a Leti, ¿qué diría? ¿Quién es Leti?”. Ella se quedó pensativa unos momentos, y el diálogo prosiguió así:

—Pues... Pues yo creo que... Bueno, a mí me gusta apoyar mucho, ¿no? Pero también siento que me dejo mucho [la voz de Leti se quiebra de súbito y sus ojos se tornan llorosos]. Entonces...

—Es noble —dijo la otra mujer.

—Me paso de tonta —replicó Leti de inmediato.

—No, es muy noble y... cariñosa... bueno, yo así la describo. Cariñosa, noble. Y pues, a veces yo creo que, como mujeres, tuvimos sueños que no fueron... que no se...

—Cumplieron —puntualizó Leti.

—Que no se hicieron realidad, ¿no? Que creímos en... bueno, creímos que hay príncipes azules, pero no hay, no existen. [Leti ríe con franqueza] ¿No? En eso, bueno, yo opino. Es... es noble. Muy buena persona. Y... ahora sí, como ella dice, no es tonta. [Leticia solloza mientras escucha]. No es tonta; es buena persona, de buen corazón. Así, bueno, yo así la describo. (comunicación personal, 2/OCT/2025)

Leti tiene 61 años de edad (es la mayor entre las mamás con quienes platicué); vive en Puebla desde que tenía 16 años. Su marido tiene 63 años, y llevan 38 años de matrimonio. Al iniciar la entrevista, Leti me comentó que estaba teniendo problemas de pareja, y por eso le pidió a Toña, la otra mujer, que estuviera presente —por si su esposo se portaba descortés conmigo—. Yo les comenté que si en algún momento había que detener la conversación o tuviera que retirarme, me lo dijeran con toda confianza. Leti me indicó que no sería necesario, así que me dispuse a

escucharlas. Fue así que me enteré de que Toña se dedica al trabajo doméstico en casa de Leti desde hace 24 años; sus familias se conocen entre sí a partir de entonces.

La voz quebrada de Leti al describirse como alguien que “se deja mucho” o “se pasa de tonta” revela hasta qué punto su subjetividad —lejos de ser una experiencia autónoma— ha sido moldeada por discursos y mandatos de género que vinculan la feminidad con la abnegación. Como señala De Lauretis (1987), la experiencia no es un hecho privado, sino un proceso mediado por estructuras externas: en este caso, narrativas sociales que celebran la entrega femenina como virtud, pero que simultáneamente condenan a las mujeres a medir su valor en función de lo que dan a otros.

Esta contradicción, analizada por De Beauvoir (1949/2017)⁵⁶ al criticar el mito de la “mujer-madre” como ser sacrificial por naturaleza, se encarna en la autocrítica de Leti. Su llanto no es simplemente una reacción emocional: es el síntoma de un sistema que enaltece el trabajo de cuidado atribuido a las mujeres mientras invisibiliza su costo afectivo. El contraste con Jose es revelador: si en ella se nota cómo los afectos (Ahmed, 2004/2015) disciplinaban su maternidad mediante la vergüenza, en Leti emerge el agotamiento de quien interiorizó que su identidad debe construirse sobre pilares de servicio. Ambas experiencias, aunque distintas, exponen la misma paradoja: la feminidad hegemónica exige que las mujeres sean pilares emocionales —un *sopORTE*, como se apreció con Jose, Adriana y Ruth en páginas previas—, pero las penaliza cuando ese rol las fractura.

Además de eso, la intervención de Toña me permite apreciar que la experiencia de Leti no es individual; más bien, forma parte de una experiencia colectiva de mujeres que ven truncados sus deseos o anhelos debido a expectativas de género, por ejemplo, la idea del príncipe azul, el cual se torna un objeto de deseo inalcanzable que produce infelicidad (Berlant, 2011/2020). Esta experiencia compartida entre Leti y Toña me hace pensar en la idea de que la feminidad ha sido estructurada en torno a promesas de amor y sacrificio, que luego se ven frustradas. Al respecto, cabe apuntar que afectos como el dolor y la tristeza no limitaron su campo de acción a suscitar molestia, aflicción, pena o quebranto a nivel individual, sino que también abrieron la posibilidad de crear una comunidad de apoyo y cuidado entre estas dos mujeres. A través de ella, están en

⁵⁶ Simone de Beauvoir (1908-1986) fue una filósofa, escritora y feminista francesa, figura clave del existencialismo. Su obra *El segundo sexo* (1949) inauguró una crítica radical a la construcción histórica y social de la feminidad, sintetizada en su célebre tesis “no se nace mujer: llega una a serlo”. Su pensamiento influyó decisivamente en los feminismos del siglo XX y en los estudios de género contemporáneos.

posibilidad de resignificar su identidad descentrándola de la sumisión. Lo percibo así cuando Toña respalda a Leti y resignifica su experiencia con palabras como “noble” y “cariñosa”.

No obstante, el mandato de abnegación —que Leti incorpora en su autocrítica y que el sistema refuerza como ideal— no se materializa de manera uniforme en todas las experiencias maternas. Mientras el discurso hegemónico insiste en que la madre debe ser la responsable única del trabajo doméstico y de crianza, en la práctica emergen arreglos alternativos donde parejas, abuelxs o redes comunitarias participan activamente. Dicho mandato, que impone la carga exclusiva del trabajo doméstico y de crianza sobre las mujeres, no se cumple de modo rígido en la experiencia de Beatriz. Preámbulo: ella ejerce una maternidad con base en la presencia física-emocional, por ejemplo, desde la lactancia como acto de conexión hasta el juego como espacio de aprendizaje y detección de necesidades de sus hijas. Su crianza se basa en la atención deliberada, la escucha activa y la seguridad afectiva:

El primer año de mis hijas [...] era yo, darles la lactancia, al bañito y todo [...] y salía yo a pasear con ellas. Para mí, el primer año era con ellas. [...] Toda la tarde era para ellas. O sea, yo jugaba a la comidita, al mercadito, a salir al día de campo [...] Sacábamos la sabanita ahí a la calle [...] y poníamos los trastecitos. O sea, yo fui una mamá que jugaba mucho con ellas. [...] Escuchar; escuchar ayuda mucho. [...] Que ellas sientan la confianza de decir: yo sé que mi mamá me va a escuchar, aunque me va a regañar. (comunicación personal, 25/SEP/2024)

Si bien Beatriz asume un rol central en el cuidado —como se evidencia en su dedicación a la lactancia, el juego y el acompañamiento emocional de sus hijas—, su esposo, Iván, participa de forma activa en la crianza, lo cual fractura la expectativa tradicional de que la madre debe ser la única responsable:

Calculamos que al año de casados, nos íbamos a embarazar. [...] Iván trabajaba, yo trabajaba, pensamos que iba a ser muy fácil. [...] Creo que [él] había entrado a Farmacias del Ahorro, pero a bodegas o almacén, y pues pedía horas extra. Entonces, se iba a las 6 de la mañana y llegaba a las 10, 11 de la noche. [...] Iván se iba a trabajar las horas extras que podía, y justo en el almacén compraba lo que podía comprar: leche y pañales, con mucho descuento. [...] Iván siempre ha sido mi cómplice. [En cuanto a la crianza] Con él es más cotorreo, más desmadre; pero entre el desmadre, lo resuelven de manera diferente [con sus dos hijas]. (comunicación personal, 25/SEP/2024)

A la fecha, según me compartió Beatriz, Iván la acompaña en decisiones clave sobre la crianza —como el apoyo a su hija Aimé cuando ella salió del clóset—⁵⁷ y asume un rol paternal que equilibra firmeza y complicidad. Esta dinámica colaborativa me indica que, pese a los discursos hegemónicos, existen arreglos familiares donde la crianza se distribuye, incluso en contextos donde persisten normas de género conservadoras. La experiencia de Beatriz me conduce a pensar que la maternidad no es un espacio de *sacrificio* unilateral, sino uno donde —con tensiones y aprendizajes— hay posibilidad de construir responsabilidades compartidas. Así lo noté en conversación con otras mamás:

... la mayor parte de tiempo, toda su vida, pues ha vivido 100 % conmigo [...] ha tomado como que la fuerza por parte de la familia de su mamá, para poder sobrellevar todas las situaciones que, pues que le han pasado. [...] quienes me ayudaban a cuidarlos y a orientarlos, pues siempre mis papás estuvieron ahí, ¿no? [...] las herramientas de amor, de cariño que nosotros le hemos dado, han ayudado a que se desarrolle de una forma más tranquila y más confiado, o sea, en el entorno en el que está [...]. (Ruth sobre su hijo Miguel Ángel; comunicación personal, 27/SEP/2024)

Sí, estaban mis papás, obviamente; mis hermanos, y su papá [de Valeria] [...] a los tres meses de Valeria, nos separamos [...] mis papás, como te comentaba, siempre estuvieron conmigo cuidándola, al pendiente de nosotros [...] me tuve que meter a trabajar para poder mantenerla. [...] Mi papá y mi mamá... Mi mamá, más que nada, porque mi papá, al final de cuentas, tenía que salir a trabajar. (Adriana sobre el apoyo que recibió de su papá y sobre todo de su mamá para criar a sus hija mayor; comunicación personal, 28/SEP/2025)

... me encontré a personas bellísimas como Lalo, otra amiga que se llama Meche, Alina, que me cobijaron. [...] siempre era como: vamos a apoyar a Jose. [...] En algún momento, yo le dije a mi amiga: “no, es que tenía problemas con el papá de mi hija”, y le dije: “es que ya me quiero salir”. Y dijo: “si tú decides salirte, yo te recibo en mi casa”. Entonces, ellos fueron como una red muy bonita. (Jose en cuanto al apoyo de amistades durante el embarazo; comunicación personal, 30/SEP/2024)⁵⁸

⁵⁷ Ahondaré al respecto en el capítulo dos.

⁵⁸ Conviene observar el papel que jugó la red de amistades en la experiencia de Jose de ser madre. En páginas previas, compartí que su familia nuclear le expresó descontento y rechazo (sobre todo, su mamá) ante su embarazo. Aquí, se evidencia que su red de amistades le procuró apoyo y cobijo. En ese sentido, Sophie Lewis (2022) —escritora, oradora,

A modo de sumario: aunque persiste el estereotipo de la supermamá que todo lo puede, hay mujeres que están reconfigurando, incluso sin proponérselo, los límites de ese mandato al delegar, solicitar apoyo (a parientes o amistades) o simplemente fallar en cumplirlo. Así, entre el ideal normativo y las prácticas cotidianas, se abre un espacio donde la maternidad se revela no como destino biológico para el cual las mujeres están hechas por naturaleza, sino como institución social en constante tensión y reorganización. Los afectos —en el sentido planteado por Sara Ahmed (2004/2015)— circulan y sostienen redes de cuidado que no recaen únicamente en la madre, desafiando el ideal de la maternidad autosuficiente.

1.3. Ser madre: la tensión entre imaginar y vivir

La maternidad, más allá de ser exclusivamente una experiencia biológica o un rol social fijo, es un entramado complejo donde convergen expectativas formuladas socialmente y vivencias afectivas que pueden desbordar o cuestionar esos mismos imaginarios. En este sentido, un elemento central en las narrativas de las madres entrevistadas es el contraste entre lo que imaginaron sobre ser madres y lo que realmente experimentaron, un quiebre que revela las tensiones inherentes a los mandatos de género y normativas heterosexuales que atraviesan sus vidas.

Las madres compartieron imaginarios sobre la maternidad fuertemente influenciados por discursos tradicionales de género, donde ser madre implicaba entrega incondicional, protección, paciencia y cumplimiento de ciertos roles asociados con la feminidad. Estos ideales, consolidados en marcos culturales que presuponen la heterosexualidad como norma, configuraron sus expectativas afectivas y prácticas anticipadas. Por ejemplo, el deseo de cuidar y amar sin condiciones se vio tensionado frente a la realidad de tener hijxs LGBT+, situación para la cual muchas madres no se sentían preparadas ni formadas.

Sin embargo, la realidad cotidiana trajo consigo una experiencia más compleja y contradictoria. La salida del clóset de sus hijxs intensificó emociones de miedo, incertidumbre, orgullo y resistencia, a la vez que abrió espacios para cuestionar y resignificar lo que significa ser madre. Algunas de ellas narraron el sentimiento de desconcierto frente a la *diferencia sexual o de género* no esperada, mientras que otras evidenciaron procesos de aprendizaje y reorganización

profesora y académica independiente, partidaria del transfeminismo— sostiene que en lugar de depender de la familia para el afecto, la crianza y la protección, deberíamos avanzar hacia formas colectivas y comunitarias de cuidado.

afectiva que trascendieron los estereotipos de la buena madre. Esta tensión entre imaginar y vivir apunta a una maternidad situada, atravesada por la intersección de género y sexualidad.

Desde una perspectiva teórica feminista y queer, estas experiencias reflejan la construcción social del género como tecnología que regula y asigna roles, además de la sexualidad como campo de normatividades y resistencias. La imposición de un ideal materno heterosexual se confronta con las prácticas maternas reales, generando fisuras que permiten formas de maternidad queer, mestizas y fronterizas. Así, mis interlocutoras no sólo enfrentan un ajuste emocional, sino que participan en una resistencia al régimen cisheteronormativo, resignificando sus afectos y vínculos de manera situada y política.

En conclusión, el contraste entre los imaginarios heredados y la realidad vivida de la maternidad abre un espacio de transformación donde las madres negocian⁵⁹ con mandatos sociales y crean nuevas formas de habitar su rol. Este proceso es fundamental para comprender cómo la maternidad se desliga de modelos esenciales y normativos, convirtiéndose en una experiencia plural, dinámica y política que invita a repensar el género y la sexualidad desde las prácticas cotidianas y afectivas.

Imaginarios maternos heredados y contruidos

Antes de ser madres, muchas de las mujeres entrevistadas habían imaginado la maternidad como una experiencia lineal, amorosa y armónica, donde el sacrificio se traduciría en recompensa y el amor se expresaría sin fisuras. Esos imaginarios —como advirtió Adrienne Rich (1976/2019)— no surgen de una voluntad individual, sino de un sistema de representaciones que hace de la maternidad el centro de la identidad femenina y la medida de su valor social.

En las narrativas de Gabriela, Ruth, Jose y Adriana se perciben estos ecos. Ellas crecieron observando a sus propias madres y abuelas desempeñar el rol con naturalidad obligada: “ser mamá porque te toca”, decía Gabriela. Tal fórmula resume el mandato cultural que confunde deseo con deber, e instala la maternidad como horizonte de realización. Desde la infancia, la idea de cuidar, atender y sostener fue incorporada como una forma de amor, pero también como destino inevitable.

El ideal heteronormativo —madre abnegada, esposa fiel, mujer paciente— constituyó el marco desde el cual imaginaron su futuro. Las narraciones maternas que escucharon en su niñez funcionaron como guiones de género (Butler, 1990/2001), y, en ese sentido, imaginar ser madre

⁵⁹ En relación con las *negociaciones afectivas*, se abundará en el capítulo 3 de esta tesis.

era también imaginarse como “buena mujer”. Cuando la maternidad se volvió experiencia concreta, los imaginarios comenzaron a desmoronarse. Las mujeres entrevistadas se hallaron con que la maternidad real implicaba cansancio, enojo, culpa, incertidumbre y, sobre todo, una constante negociación entre el propio deseo y las exigencias sociales. Lo que habían concebido como una práctica naturalmente gratificante se reveló como un entramado de contradicciones.

Adriana, por ejemplo, imaginaba una vida doméstica sin necesidad de trabajar fuera del hogar; la separación de su pareja la obligó a incorporarse al mercado laboral y a sostener sola a sus hijas. Ruth, que desde niña había “jugado a ser mamá” con sus hermanos, se enfrentó al shock de un embarazo no planeado y a la interrupción de sus estudios. En Jose, el deseo de sentirse feliz durante su embarazo chocó con el juicio moral de su madre, que interpretó su alegría como irresponsabilidad. En Gabriela, la maternidad soñada como legado afectivo se volvió terreno de tensiones ante la ausencia paterna y la crianza en solitario.

Estas experiencias exhiben el desfase entre la promesa cultural de la maternidad —asociada al amor y la plenitud— y su materialidad cotidiana. Siguiendo la conceptualización de Lauren Berlant (2011/2020), podría hablarse aquí de un *optimismo cruel*: las mujeres se aferran al ideal materno porque encarna la promesa de felicidad, aun cuando su cumplimiento produzca frustración o desgaste. No obstante, ese mismo desencuentro abre la posibilidad de redefinir la experiencia, de convertir el desajuste en un punto de inflexión subjetiva.

El contraste entre lo imaginado y lo vivido revela cómo el género opera como tecnología de regulación (De Lauretis, 1987): moldea deseos, delimita lo pensable y orienta afectos. Las mujeres de esta investigación aprendieron a desear ser madres bajo un régimen heteronormativo que asocia la maternidad con la feminidad y la heterosexualidad con la “normalidad”. Así, imaginarse madre implicaba imaginarse dentro del orden heterosexual, donde la familia nuclear funciona como dispositivo de legitimidad (Butler, 1990/2001).

Sin embargo, la realidad de sus vidas introdujo fisuras en ese régimen. La maternidad fuera del matrimonio, la ausencia de la figura paterna, la inserción al mercado laboral, la crianza en red o el hecho de tener hijxs LGBTQ+ cuestionaron la linealidad del modelo. Estas experiencias desbordaron el marco de lo “normal” y obligaron a las madres a reorganizar sus afectos y significados. Desde la teoría feminista y la teoría queer, tales fisuras pueden leerse como espacios de resistencia afectiva. Siguiendo a Sara Ahmed (2004/2015), los afectos no son reacciones privadas, sino orientaciones sociales que producen mundos; cuando las madres experimentan culpa

o vergüenza por no cumplir el ideal, esos afectos las sitúan frente a la norma, haciéndola visible y, por tanto, susceptible de ser desobedecida. En ese gesto de desvío, sus maternidades se vuelven fronterizas —en el sentido de Gloria Anzaldúa (1987/2007)—: lugares donde se reconfiguran identidades, prácticas y vínculos más allá de la heterosexualidad obligatoria.

La experiencia de tener hijxs LGBTQ+ intensifica este proceso. Ante la *diferencia sexual o de género* no esperada, las madres confrontan sus propios imaginarios de normalidad y abren la posibilidad de una maternidad queer: aquella que no se define por el cumplimiento de la norma, sino por la capacidad de sostener el vínculo en medio del cambio. En ese contexto, las discrepancias entre lo imaginado y lo vivido en la maternidad no son simples desencuentros personales; más bien, son síntomas de un orden de género y sexualidad que prescribe modos de amar, cuidar y desear. Al enfrentarse a la realidad, las madres entrevistadas evidencian la insuficiencia del ideal materno, además de participar activamente en su transformación.

En ese proceso, los afectos —el enojo, la frustración, la ternura, el miedo, la alegría— se convierten en lenguajes de aprendizaje y en motores de resignificación. Lo que comenzó como desilusión o ruptura deviene posibilidad política: la de imaginar otras maternidades. Así, el contraste entre imaginar y vivir el *ser madre* abre un territorio de transición entre lo que el género impone y lo que el deseo inventa. En ese umbral, las mujeres de esta investigación rehacen su relación con sus hijxs: reinventan, desde su experiencia situada, los significados mismos de maternidad, género y sexualidad.

Maternidades en tensión: umbrales afectivos antes del clóset

A lo largo de este capítulo, quedó claro que *ser madre* no es una identidad estable ni un sentimiento unívoco: es una experiencia en constante negociación, donde los afectos, las expectativas de género y los mandatos sociales se entrelazan de formas a veces laxas y a veces tensas. Las mujeres con quienes conversé mostraron cómo la maternidad se vive entre la densidad simbólica de la institución —que prescribe sacrificio, entrega y silencio, por ejemplo— y la experiencia situada que, como señala Teresa de Lauretis, se construye en el cruce entre historia personal, corporalidad, discursos y afectos. Atendiendo a Sara Ahmed, los afectos que emergen en esta experiencia —amor, miedo, orgullo, frustración, cansancio, ternura— no son privados, sino fuerzas que circulan, ordenan y reorientan a los cuerpos en el marco de una sociedad que asigna a las madres una responsabilidad desproporcionada en el sostén emocional de la familia. En ese sentido, el trabajo

afectivo que estas mujeres realizan, ya sea visible o “silencioso”, confirma que la maternidad es una práctica política situada en la intersección entre lo íntimo y lo estructural, entre los vínculos cotidianos y la maquinaria de la cisheteronorma.

Si este primer capítulo permitió situar los significados, tensiones y afectos que configuran la experiencia materna, el siguiente se adentrará en un momento decisivo en el que esos sentidos se ponen a prueba: la antesala y el acontecimiento de la salida del clóset. Las historias de las mujeres entrevistadas muestran que, antes incluso de la revelación explícita, algo comienza a moverse en el vínculo: sospechas que no siempre se nombran, silencios que se vuelven territorio afectivo, intuiciones que conviven con temores y expectativas, y una red de mandatos sociales que define lo que puede o no decirse dentro de la familia. Es en ese umbral donde la maternidad se vuelve un campo de interpretaciones, de duelos anticipados y de trabajos emocionales que no son meramente individuales, sino respuestas situadas frente a la cisheteronorma que organiza la vida doméstica. Así, lo que se pone en juego no es sólo el amor hacia unx hijx, sino la trama de significados que sostiene a la maternidad misma: lo que mis interlocutoras creían saber, lo que imaginaban para el futuro, lo que les enseñaron que debía ser una familia y aquello que ahora se desacomoda. El capítulo 2 se enfocará precisamente en ese umbral, en ese clóset que no pertenece únicamente a quien lo habita, sino que interpela y reconfigura, de formas complejas y afectivamente intensas, a las madres que lo atraviesan junto a sus hijxs.

En última instancia, este primer capítulo deja ver que hablar de maternidad no es hablar de una abstracción ni de una figura idealizada: es hablar de mujeres concretas, con historias encarnadas, que sienten, dudan, se quiebran, sostienen y rehacen sentidos en condiciones desiguales. Son ellas quienes cargan con los silencios, quienes imaginan futuros, quienes negocian entre lo que aprendieron y lo que la vida —y sus hijxs— les exige reconfigurar. Por eso, en el corazón de este trabajo no hay una teoría sobre la maternidad, sino un diálogo con madres de carne y palabra: con sus gestos, con sus vacilaciones, con la manera en que abren o cierran las puertas del afecto frente a una sexualidad que descoloca los mandatos familiares. Ellas son el punto de partida y el punto de retorno. Y será desde su voz, desde sus descripciones del desconcierto, la sospecha y la revelación, que el siguiente capítulo profundizará en el clóset como un acontecimiento que también las atraviesa y las transforma.

Capítulo 2. “Yo también estaba en un clóset, yo también”

Miedo de ir a casa (*Fear of Going Home*). Y que no nos acepten. Tenemos miedo de ser abandonadas por la **madre**, la cultura, la *Raza*, por ser inaceptables, defectuosas, dañadas. [...] Para evitar el rechazo, muchas de nosotras terminamos cediendo a los valores de nuestra cultura [...] otras intentamos despertar a la Sombra-Bestia dentro de nosotras.⁶⁰

(Gloria Anzaldúa sobre la homofobia; 1987/2007, p. 42)

La maternidad interrogada: la salida del clóset como catalizadora de afectos

El capítulo anterior me permitió adentrarme en los significados que distintas mujeres —Beatriz, Ruth, Gabriela, Adriana, Jose, Leti y Sofía— otorgan a la experiencia de ser madre, así como en las tensiones, afectos y reorganizaciones subjetivas que emergen a partir de dicha experiencia. En virtud de los testimonios analizados, me fue posible observar cómo las nociones tradicionales de maternidad —sustentadas en discursos de género, normas culturales y expectativas sociales— son interiorizadas, negociadas o desafiadas por mis interlocutoras. En ese marco, el ser madre no aparece como una identidad fija o predeterminada, sino como una práctica en constante resignificación, atravesada por afectos complejos como el amor, la culpa, el deseo de protección, la frustración y la alegría, así como por las condiciones materiales, históricas y sociales en las que estas mujeres se encuentran situadas.

Al igual que con las mamás entrevistadas, mi propia historia familiar me ha permitido comprender que la maternidad y, en general, los vínculos afectivos no son *realidades* inmutables, sino procesos cruzados por renegociaciones y reconfiguraciones constantes. La salida del clóset que experimenté en mi adolescencia, y que relaté en el primer capítulo, puso de manifiesto esas fracturas en los imaginarios parentales y en la estructura emocional de mi familia, con lo cual se abrió una etapa de vulnerabilidad y reorganización afectiva. Esta experiencia personal me permitió acercarme con cierta sensibilidad a las narrativas de las madres con quienes dialogué en esta investigación, cuyas historias reflejan complejidades semejantes, aunque situadas en trayectorias de vida, afectividades y contextos socioculturales propios.

⁶⁰ La traducción y las negritas son mías.

Entonces, tal comprensión de la maternidad es fundamental para abordar el tema que guiará las páginas siguientes: el proceso de salida del clóset de lxs hijxs y su impacto en las subjetividades maternas. Si el ser madre implica una construcción afectiva y culturalmente situada, la revelación de una orientación sexual o identidad de género disidente de la cisheteronormatividad puede desestabilizar, poner en tensión o reconfigurar las expectativas y los vínculos previamente establecidos. Así, en este segundo capítulo, analizaré cómo las madres de personas LGBTQ+ en Puebla viven y narran la experiencia de la salida del clóset, en diálogo con los afectos que circulan en dicho proceso, los regímenes normativos de género y sexualidad que las atraviesan, y la dimensión estructural de la LGBTQfobia como contexto que incide en sus relatos y emociones.

2.1. El clóset como escenario: salidas públicas, ecos íntimos y maternidades en resistencia

A finales de febrero de 2025, acudí un jueves por la noche a la inauguración de un antro⁶¹ en la zona de Angelópolis,⁶² Puebla. “Un nuevo templo de la fiesta donde la diversión no tiene límites y el orgullo brilla más fuerte que nunca. Tú eres parte de la historia. #GrandOpening”. Así se anunciaba este lugar que prometía luces, música y energía desbordantes. El evento me pareció una buena oportunidad para salir de la rutina en compañía de mi marido y algunas amistades, quienes se encargaron de hacer una reservación antes de que estas se agotaran.⁶³

Cuando llegamos al lugar, nos recibió una fachada de gran altura, con paredes sobrias en colores oscuros y un portón de acceso que me pareció reducido para el tamaño de ese bodegón. La música electrónica ya hacía retumbar sus paredes y se escuchaba un ambiente bastante festivo al interior. En el pasillo de la entrada, mientras nos colocaban pulseras de acceso, desfilaron drag queens, bailarines gogo, comunicadorxs/influencers con micrófono en mano y cámaras siguiéndoles el paso, gente con atuendos relajados —como de oficina—, muchas otras haciendo gala de su gusto por la moda y el glamour, y otras tantas de sus *cuerpos de gimnasio*.

De camino a nuestra mesa, noté enseguida lo repleto que estaba el antro. Gente joven y gente madura coreaba al unísono las canciones con las que hacían *lipsync*⁶⁴ las reinas drag, y ellas

⁶¹ Establecimientos adonde acude la gente a divertirse, a tomar unas copas, a bailar.

⁶² Zona financiera, residencial, comercial y de negocios ubicada entre los municipios de Puebla, San Andrés Cholula y Ocoyucan, en el estado de Puebla, México

⁶³ El lanzamiento de un lugar de estas características —con gran capacidad de aforo y combinando el concepto antro/restaurante— sin duda llamó mi atención, porque a partir de la pandemia de covid en 2020, la tendencia en la capital poblana fue el cierre (no la apertura) de establecimientos enfocados en la población LGBTQ+.

⁶⁴ *Lipsync*: palabra en inglés que remite a la práctica de mover los labios en sincronía con una canción o grabación preexistente, sin cantar realmente. En los shows drag, y en ambientes de fiesta como antros LGBTQ+, es una forma

aprovechaban al máximo las instalaciones organizadas a modo de anfiteatro. Luces de color neón, humo artificial, risas, música y baile inundaban el escenario, las mesas y los palcos. El ambiente se percibía muy animado, ¡y también de mucha pose! De pronto, se anunció el show estelar: la presentación de Karina Torres, influencer y comediente trans de origen mexicano, quien por su carisma y popularidad en redes sociales se volvió emblemática en la escena LGBT+ del país junto con sus amigas Wendy Guevara y Paola Suárez.

Ya avanzada la noche, los abanicos se abrían y cerraban con fuerza, las lentejuelas iban y venían con el ritmo de la cumbia remix, y los tacones que desafiaban el equilibrio humano se perfilaban para recibir a la estrella. Todo el antro se animó con su arribo al escenario y así se mantuvo a lo largo de su presentación. Entre conversaciones y tragos, yo estaba observando la escena sin mayor propósito que pasarla bien. Me estaba divirtiendo, sí, pero sin mayor sorpresa, hasta que Karina inició un concurso de baile; ahí cambió todo.

Torres, con su sentido del humor pícaro, caminó entre las mesas mientras bufaba⁶⁵ a la concurrencia, y terminó por subir al escenario a un grupo de cinco mujeres para participar en un concurso de perreo⁶⁶. “¡¿Por qué traes tu bolsa, mana?!”, le preguntó a una. Ella se encogió de hombros y siguió bailando mientras daba un trago a la bebida que traía en mano. A esta mujer se la notaba muy alegre y desenfadada. Su turno para demostrar sus dotes dancísticas, que fue el segundo entre las concursantes, terminó pronto: al hacer una flexión de rodillas, perdió por un momento el equilibrio. Pero enseguida se levantó y, entusiasmada, volvió a moverse al ritmo de la música. De golpe, la audiencia eufórica comenzó a corear: “¡Ella ya ganó! ¡Ella ya ganó! ¡Ella ya ganó!”. Todo el mundo aplaudía y la vitoreaba, incluyéndome. A los pocos minutos, supe que tenía que conocerla. ¡Tenía que entrevistarla para la investigación que estaba llevando a cabo!

“Vente para acá... ¿Con quién vienes?”, le preguntó Karina luego de levantarle la mano en señal de triunfo. “¡Con mi hijo! ¡Está allá arriba!” dijo mientras señalaba uno de los palcos. El público aumentó la intensidad de sus aplausos, y yo sentí como si fueran tamborazos que me impulsaron para buscarla apenas terminó el concurso. Subí las escaleras y la encontré en una

artística común: la persona interpreta la canción sólo con sus gestos, movimientos corporales, expresiones faciales y sincronización de labios, con lo cual transforma la canción en una interpretación emocional y dramática.

⁶⁵ Bufar quiere decir emitir comentarios o críticas sobre otras personas (por ejemplo, en relación con su apariencia) empleando un tono cómico, a veces subido de tono, que puede llegar a ser agresivo, sin que esa sea su característica principal.

⁶⁶ Baile popular, generalmente a ritmo de reggaetón mezclado con hip hop y otros ritmos, en el que se mueve el cuerpo de manera sensual, flexionando las rodillas e inclinándose hacia adelante y hacia atrás, moviendo en especial la cadera con mucha intensidad.

mesita, brindando y bailando con quien deduje que era su hijo, más una acompañante. No soy muy sociable, así que me hice camino entre la masa y me acerqué con un poco de nervios, pero le dije al joven, que estaba más cerca de mí: “Hola. Me llamo Jorge. ¡Me encantó ver a tu mamá en el escenario! Estoy haciendo un trabajo universitario con mamás de personas LGBTQ+. Me gustaría entrevistar a tu mamá. ¿Crees que le interesaría? ¿Cómo se llama ella?”. “¡Sí, adelante! Se llama Sofía”, respondió enseguida. Él me cedió el paso, y luego de saludar a la mujer y expresarle mi emoción, acordamos encontrarnos más adelante para charlar. “¡Encantada! Él es mi hijo, ¡y estoy superorgullosa de él!” me dijo. Regresé a mi mesa con mucho entusiasmo por este encuentro con Sofía, que como entendería un par de semanas más adelante, sería una metáfora de su propia salida del clóset como mujer y madre en medio de un ambiente festivo y donde el cuerpo, la vitalidad y la alegría fueron señal de resistencia.

Considerando este pasaje, recupero ahora la provocación que hice en el capítulo previo: reflexionar sobre el significado de ser madre a partir de la experiencia propia o de la relación con la figura materna. En este momento, piense quien lee estas líneas en su propia salida del clóset — si ha vivido una o más— o en la de alguna persona cercana, y pregúntese: ¿qué es el clóset y qué significa salir de él? ¿Qué recuerdos, emociones, imágenes o palabras vienen a la mente, al cuerpo, al evocar ese momento o proceso? La respuesta no será única, y aparecerán sentimientos intensos, dudas, miedos o alivios intensamente marcados por la historia personal y el contexto en que ocurrieron. También, es posible que emerjan representaciones normativas de lo que “debería” ser una salida del clóset: un acto de valentía o de amor propio, una experiencia liberadora, una catarsis personal y familiar. Este apartado se centrará en analizar dicho imaginario tan complejo como contradictorio, con el fin de comprender cómo lo viven las madres de personas LGBTQ+ en Puebla, quienes, junto a sus hijxs, han transitado por esta experiencia.

Como antesala de dicho recorrido, preciso compartir, como en páginas anteriores, una historia personal, íntima, en relación con el clóset. Se trata de mi primer día de clases en la Maestría en Género y Estudios Feministas, en la FFyL de la BUAP, el 14 de agosto de 2023. Para la asignatura Historia del Pensamiento Feminista, nos reunimos treinta personas entre estudiantes de maestría y doctorado. Hacia el final de la sesión, la docente pidió que quienes quisieran, compartieran con el grupo dos cuestiones: 1) sus expectativas del curso y, 2) para las mujeres del grupo, si se identificaban como feministas (de ser así, si se allegaban más a algunas corrientes); para los hombres, si suscribían el feminismo o eran solidarios del mismo.

En un lapso de 45 minutos, veintiséis mujeres y tres hombres se presentaron de modo breve. En ese corto tiempo, se derramaron sus motivos para ingresar al posgrado, su postura frente a los feminismos y las experiencias de vida relacionadas que les han atravesado en lo personal, laboral, familiar, académico y demás. Yo preferí aguardar para participar, porque como dice mi *amiga personal* Niurka Marcos:⁶⁷ “el que habla, no escucha; y el que no escucha, no aprende. Cuando uno está empezando a aprender, ¡calla! Y mientras más calla, más escucha. Y mientras más se escucha, más se aprende”.

Mi espera fue intencional, lo reconozco: además de querer escuchar a mis futurxs colegas, tenía la esperanza de que alguien estuviera viviendo una situación similar a la mía. Pero no fue así. Se terminaron las participaciones y, entonces, comenzó mi *destape*:

Doctora, al inicio de este ejercicio, usted nos pidió que compartiéramos nuestras expectativas del curso; a las mujeres, si se identificaban como feministas, y a los hombres, si lo suscribían o eran solidarios del mismo. En cuanto a quién puede ser o nombrarse feminista, me quedo pensando en dónde se nos deja a las personas no binarias, a las personas trans, a propósito de la identidad como requisito para ser feminista y tomando en cuenta el peso que se le da a la genitalidad en rubros identitarios. Yo me identifico como una persona trans no binaria, y creo que esa cuestión abre la pregunta que nos hace. Yo sé que vamos comenzando y que ahora el tiempo es corto para seguir hablando al respecto... A mí me interesan o me han cruzado muchas veces la perspectiva interseccional y queer en los feminismos, así como los feminismos trans. (comunicación personal, 14/AGO/2023)

No hubo réplica por parte de la docente ni nadie más en el aula; enseguida se cambió el tema de discusión. Fue la primera vez que salí del clóset *in situ* y frente a “tanta” gente como persona no binaria y, sí, trans⁶⁸ —antes de ese día, yo no había vinculado, de modo encarnado,

⁶⁷ Vedette, cantante, bailarina y actriz cubanomexicana, nacida en 1967. Marcos ha mostrado su apoyo a las personas LGBT+ de varias maneras, por ejemplo, participando en marchas del orgullo, haciendo declaraciones en favor de la diversidad sexual y de género, y criticando duramente a gente de la farándula que discrimina a las personas LGBT+.

⁶⁸ Me reconozco así por dos razones fundamentales: 1) mi identidad de género irrumpe contra aquella que me fue impuesta al nacer (*hombre*); 2) mi transición no se ancla en el camino binario tradicional ni se decanta por modificaciones corporales mediadas por cirugías u hormonas —no requiero una transformación externa—. Por el contrario, la vivo como un acto político de rebelión: un desafío abierto a la cisnormatividad y a la falsa *naturalidad* del binarismo. Este gesto incluye sabotear la gramática del poder al adoptar un pronombre neutro (elle) en mi autodescripción, y al rechazar la patologización y medicalización como requisitos para ser trans. No obstante, soy consciente de que mi lugar de enunciación y experiencias de vida no equivalen al de muchas otras personas trans cuyas identidades, corporalidades y existencias han sido históricamente atravesadas por la discriminación (laboral, económica, escolar...), la violencia (médica, epistémica, física...), los crímenes de odio en su contra, la persecución legal y la exclusión sistemática.

tales experiencias/conceptos—. Confieso que momentos antes se me secó la boca, sentí un poco de nervios y no sabía exactamente cómo iniciar el discurso, a pesar de ser alguien que ha estado en bastante cantidad de espacios relacionados con género, sexualidad, diversidad sexual, etcétera, además de tener facilidad de palabra y un poco de exposición mediática.⁶⁹ Sin embargo, abrí la boca —dejé de callar— y aproveché la oportunidad para comenzar a circular la idea en este posgrado, desde un pronunciamiento enteramente situado, de la crítica al binarismo de género y al pensamiento cisnormativo: ambos fenómenos siguen teniendo un peso considerable al concebir a las personas y las relaciones sociales.

Llegué a casa a tomarme un mezcal para celebrarme no binarix/trans y porque dicen que sirve mucho para calmar la tembladera... y yo todavía traía un poquito luego de exponerme públicamente ante un grupo desconocido. Entonces, de dicha anécdota, además de quedarme con el buen sabor del destilado, recuerdo el entusiasmo por seguir compartiendo con mis colegas y continuar explorando/explotando la ética marica (Vidarte, 2007; Casas, 2023) que me incendió ese día: una ética transfeminista, antirracista y antinormativa; esto es, una posición ética-política de disidencia, orientada a incomodar a la cisheteronormatividad, de dignidad no domesticada ni deseosa de inclusión⁷⁰ y, sobre todo, de desobediencia/resistencia y afirmación. Ese acontecimiento me confirmó que salir del clóset no es un sólo momento en la vida —ni siempre es premeditado o volitivo—, sino un proceso continuo: un acto que se repite, cargado siempre de matices según el contexto de quien sale o vuelve a entrar —una y otra vez— al clóset.

2.2. Antesala de la revelación: afectos en suspenso

En el capítulo previo de esta tesis utilicé la metáfora del *elefante en la sala* para remitirme al tema de mi orientación sexual antes de salir del clóset, esto es, un tema evidente pero del cual mi mamá, mi papá y yo evitábamos hablar. También, para referirme a lo que ocurre en familias con integrantes LGBT+ *no declaradxs*: el *elefante* adopta diversas formas, por ejemplo, indirectas

⁶⁹ Mis cuentas de redes sociales son públicas, y ocasionalmente, desde el año 2017, participo en eventos públicos (presenciales y digitales) relacionados con tales temáticas asumiendo mi sexualidad y enunciándola.

⁷⁰ De acuerdo con Lu Ciccía (2025), doctora en Estudios de Género por la Universidad de Buenos Aires (UBA), la inclusión de la población LGBT+ en el marco cisheteronormativo no es el camino a seguir porque, lejos de cuestionar el orden simbólico que naturaliza la binariedad de género y la heterosexualidad como únicas formas legítimas, lo refuerza. La inclusión opera bajo la lógica asimilacionista: en lugar de desmontar un sistema que subordina a las sexualidades y corporalidades heterodoxas, busca *encajarlas* en ese mismo marco sin desafiar sus bases dejando intactos los mecanismos que oprimen. Ciccía propone abandonar la demanda por inclusión y avanzar hacia *políticas de complicaciones* que reconozcan, por ejemplo, la violencia inicial en la asignación de sexo al nacer.

sobre una sexualidad heterodoxa que las mamás y los papás no cuestionan o hijxs que intuyen que su familia sabe pero no están listxs para hablarlo. Retomo ahora esta figura para explorar cómo se manifestó *en la sala* de cada una de las mamás con quienes conversé, a fin de tener un panorama previo a la salida del clóset de sus hijxs.

Antes de abordar de lleno los relatos sobre la salida del clóset, considero necesario detenerme en la manera en que cada mamá describió a su hijx. Esto responde a una apuesta metodológica y teórica que reconoce la potencia que tienes tales descripciones para evidenciar los afectos en juego, las expectativas previas y las formas de subjetivación que circulaban antes del *destape* en la relación materno-filial. Así, hay posibilidad de abrir una puerta hacia los climas afectivos, los silencios, las sospechas o señales que ellas mismas fueron interpretando y que forman parte del tejido afectivo y las experiencias que anteceden o condicionan la salida del clóset. Mi intención es trazar un panorama íntimo y situado que permita comprender cómo se configuraban esos vínculos antes de la ruptura o la transformación que implicó la revelación de una orientación sexual o identidad de género no ortodoxas.

Ruth, de 42 años de edad, una de las mamás con quienes conversé, me describió a su hijo Miguel Ángel —de 18 años al momento de la entrevista— como un joven sensible, inteligente y profundamente introspectivo. Ruth lo nombra como un “ser maravilloso” y un “niño divino”, dotado de una fuerte calidad moral, pero también atravesado por complejidades personales y familiares. Su vida ha transcurrido mayoritariamente al lado de su madre, en un contexto en el que el padre estuvo ausente prácticamente desde el nacimiento, y donde sus abuelxs maternos ocuparon un lugar crucial en su crianza. En palabras de Ruth, Miguel Ángel “ha tomado la fuerza por parte de la familia de su mamá”, lo cual muestra que su subjetividad ha sido conformada en un entramado relacional sostenido por afectos, cuidados y acompañamiento colectivos. Asimismo, desde una edad temprana, Miguel Ángel manifestó una inclinación hacia lenguajes *sensibles*, como el arte, la fotografía y las manualidades —lo cual se distancia de modelos hegemónicos de masculinidad, como el deporte de contacto o el ejercicio físico intensivo—. Esta diferencia fue leída y acompañada con respeto por Ruth, quien reconoce los talentos de su hijo y los apoya.

Además, de acuerdo con Ruth, Miguel Ángel expresa un vínculo afectivo fuerte con ella, caracterizado por el respeto, la admiración y la cercanía. Le confía sus procesos internos, le pide ayuda cuando lo necesita. Esa relación madre-hijo no se da de forma aislada, sino que está contenida por una red de afectos en la que los cuidados son redistribuidos, lo cual ha favorecido

que Miguel Ángel —en palabras de Ruth— “se desarrolle de forma más tranquila y confiado”. Así, su subjetividad emerge no sólo como efecto de un trayecto individual, más bien como el resultado de vínculos que le proveen apoyo y contención frente a momentos de tensión o contrariedad. Cabe recordar aquí la comprensión de la subjetividad como proceso dinámico y relacional, según Teresa de Lauretis (1987), quien plantea que el sujeto no preexiste a los discursos que lo atraviesan, sino que se constituye a través de narrativas, afectos e interacciones.⁷¹ Asimismo, recuperando a Sara Ahmed (2015), quien sostiene que los afectos circulan/se acumulan en los cuerpos y producen cercanías o distancias, pienso acerca del papel que aquellos juegan en la constitución de vínculos que dan forma a lo que entendemos como hogar, familia o pertenencia.

Al preguntarle a Ruth si alguna vez sospechó que Miguel Ángel no fuera heterosexual, me compartió lo siguiente:

Uhm, pues no. Realmente, este, digo, yo siempre los vi muy [Ruth se refiere a sus dos hijos; Miguel Ángel y su hermano mayor, Yael]... pues siempre los vi, eh... Pues, no; nunca puse atención. Digo, ya hasta después, en la prepa obviamente fue cuando empezó así como que a haber esa tendencia y fue donde dije: “bueno”... No es cierto; sí hubo una ocasión. Más pequeño, nosotros asistíamos a la iglesia, y este, y había un niño, un niño en especial, que a él le encantaba mucho estar con él [Ruth me indicó que en ese momento Miguel Ángel tendría entre 11 y 12 años de edad]. Y yo le decía: “pero ¿por qué?”. O sea, sí lo... sí veía como que esa; qué sé yo, lo veía ya raro, ¿no? [...] Y entonces dije: bueno, okei, vamos a darle tiempo; esto se está cocinando. Esto se está cocinando. Pues igual y, igual y sí, ¿no? Y dije, bueno. (comunicación personal, 27/SEP/20024)

Miguel como que quería seguirle la... pues sí, el hilo [a su hermano]. Y yo le decía: “no, amor, es que tú no vas ahí”. [...] “¿por qué no intentas con esa otra cosa?” [...] “Yael tiene habilidades para unas cosas, tú tienes habilidades para otras”. [...] Si tú eres pez, no te voy a poner a trepar un árbol, ¿no? [...] creo que fueron así como que las cosas que más me empezaron así como que a hacer, hacer ruido, y que pues dije, bueno, éste en cualquier momento me va... me va a decir, ¿no? (Ruth sobre intereses de Miguel Ángel y diferencias con su otro hijo; comunicación personal, 27/SEP/20024)

⁷¹ En esa misma línea, Judith Butler (1998) plantea que el sujeto no es la fuente del discurso: es su efecto, y que por eso, toda identidad es relacional, histórica y abierta a ser resignificada.

A mí se me hacía incluso [...] raro, porque [risa breve] de repente veíamos, no sé, algún programa, y me decía: “es que tiene bonitos ojos”. Y todas tenían bonitos ojos; y de repente, luego salían chicos, y dice: “Ay, ese chavo está... También tiene bonitos ojos”; y yo así de, uhm, okei. Como que empezaba a ver, este, indicios, ¿no? (Ruth sobre las primeras señales de Miguel Ángel a través de comentarios en torno a la apariencia de otras personas; comunicación personal, 27/SEP/20024)

Ruth oscila entre un reconocimiento tardío y la negación inicial de aquello que sospecha, lo cual, de acuerdo con la epistemología del armario (Sedgwick, 1990), refleja que el clóset no sólo afecta al sujeto LGBTQ+ —a su hijo Miguel Ángel—, sino a quienes se encuentran en su entorno; esto es, el clóset exige una doble conciencia: todos saben, pero actúan como si no supieran. Esta dinámica se ve exacerbada por la temporalidad: Ruth reconoce *a posteriori* las señales de una sexualidad no heterodoxa en su hijo, situación que evidencia cómo la heteronorma naturaliza la heterosexualidad hasta que algo la interrumpe. Precisamente, es el clóset como “principio estructurante de la existencia gay” (Halperin, 1995/2007) lo que define la naturaleza de esa interrupción: los gestos de Miguel Ángel son percibidos por Ruth como ruidos que alteran la normalidad y el silencio esperado, porque el clóset organiza socialmente lo que se considera “normal” y lo que se lee como una ruptura de ese pacto de mutismo.

En ese sentido, Ruth identifica comportamientos que se salen de la norma, por ejemplo, la afinidad con otro niño (“le encantaba mucho estar con él”) y la atracción que su hijo Miguel Ángel expresaba (“ese chavo tiene bonitos ojos”). Cabe señalar que la familia —como institución social— es el núcleo primario donde se aprenden normas, valores y reglas que influyen en su relación con el entorno, incluyendo aspectos vinculados con la sexualidad (List, 2005b, p. 161); a su vez, la transmisión de valores, ideología y cultura permite al sujeto comprender la manera en que será percibido por la sociedad en que se inserta y, en consonancia, calcular sus posibilidades de actuación en contextos determinados (List, 2005b, p. 167) —por ejemplo, en el caso de Miguel Ángel y la convivencia con su mamá, irle *soltando* comentarios sobre aquello que le erotiza—.

Por su parte, Ruth anticipa la salida del clóset de Miguel Ángel, pero no la precipita; a esto, Paco Vidarte le llamaría un “silencio cómplice”, un comportamiento común en núcleos familiares en los que el tema de una orientación sexual o identidad de género no heterodoxas son consideradas tabú pero, a la vez, inevitables o inminentes. Ruth va recogiendo indicios, pero evita nombrarlos explícitamente. Su frase “esto se está cocinando” no sólo condensa el pensamiento materno —una

ética del cuidado sostenida en la observación (Hierro, 1998)—, sino que también deja ver un tiempo de espera: un cuidado que prefiere no interrumpir el proceso de autoidentificación de su hijo con interrogatorios directos. Mas hay que considerar el silencio frente al *elefante en la sala* puede ser una forma de protección —para evitar conflictos—, o bien de represión —por ejemplo, para evitar el estigma social— (Anzaldúa, 1987/2007). Aquí, la disposición de Ruth a escuchar (“en cualquier momento me va a decir”) sugiere una potencial apertura e inclinación por mantener el vínculo afectivo (List, 2005b, p. 175). Este gesto puede leerse, desde Sara Ahmed (2004/2015), como una orientación afectiva: Ruth no dirige su atención a controlar o corregir, sino a preparar condiciones de posibilidad para que su hijo hablara cuando se sintiera listo.

Respecto a este último punto —la comunicación en el vínculo materno-filial—, Leti (61 años) mencionó la dificultad continua para hablar directamente con su hijo Andrés (31 años) sobre lo que él piensa o siente. Esto le genera un anhelo de mayor contacto: “Quisiera que hablara más... poderme comunicar mejor... porque se encierra mucho” (comunicación personal, 2/OCT/2024).

Leti describe a su hijo Andrés como una persona “muy buena” y “buena gente”, aunque reconoce momentos de malestar o irritabilidad que no siempre logra comprender: “Pero yo lo veo a mi hijo... Hay veces que está contento. Hay veces que [...] se desespera. Hay veces que está de malas [...] no platica, no dice”. Esta percepción ambivalente de los estados anímicos de Andrés muestra el modo en que Leti vive una cercanía afectiva cargada de incertidumbre, lo que Sara Ahmed (2004/2015) entiende como una orientación afectiva: una disposición del cuerpo hacia el otro que se mantiene a pesar de la opacidad del sentir ajeno. La bondad que Leti atribuye reiteradamente a Andrés es un afecto que no se agota en lo descriptivo: opera como forma de vínculo, como insistencia que sostiene la relación incluso en medio de silencios o barreras.

La dificultad en la comunicación (“Con Andy me cuesta más trabajo hablar”, “se cierra mucho”) aparece como una constante en su relato. Leti reconoce y expresa su deseo de cercanía con Andrés: “Sí, quisiera que hablara más. Sí, la verdad, sí. Sí, poderme comunicar mejor. Sí. Para saber cómo se siente” (comunicación personal, 2/OCT/2024). En ese sentido, el concepto de pensamiento materno de Graciela Hierro resulta útil para leer esta dimensión del testimonio: la maternidad no como función biológica ni deber moral, en cambio, como una relación ética estructurada en la preocupación por el bienestar de lxs hijxs. Así, Leti busca la forma de acercarse, de comprenderlo, incluso cuando él no se lo permite abiertamente.

Asimismo, el deseo de Leti de entender a Andrés, su insistencia en que “sí me gustaría que me platicara de sus cosas”, puede ser leído desde la noción de experiencia en Teresa de Lauretis. La experiencia, entendida no como transparencia de un yo sino como proceso constituido en lo social, marca la relación de Leti con su hijo Andrés: ella no accede directamente a lo que él vive, en cambio, construye sentido a partir de fragmentos, gestos y silencios. Así, su maternidad se convierte también en una práctica de traducción afectiva, donde lo no dicho cobra fuerza como parte de la experiencia relacional. Leti se mueve entre la intuición, la observación y el cuidado como modos de estar con y para su hijo, incluso cuando las palabras escasean.

Cuando le pregunté a Leti si alguna vez sospechó de la (hetero)sexualidad de Andrés, me compartió lo siguiente:

Uhm, no. No, fíjese que no, porque... Pues bueno, yo a usted no lo... Usted dice que es también, este, así; pero, pues yo veo a mi hijo como usted.⁷² Sí. Porque él dice que es, este, bisexual. ¡Le digo que tenía novias! [En este momento, le pregunto a Leti si a la casa vinieron las novias, a lo cual responde...] ¡Sí! Sí. Y luego yo lo llevaba de que se iban a fiestas; lo llevaba y lo íbamos a recoger. Entonces, no, nunca. Nunca lo vi que, como... No sé, no sé, ¿verdad? Pero ve que luego dicen que les gustan las muñecas o que les gusta vestirse o pintarse o algo; no, no. Y si lo veo ahorita, ¿verdad que no? [Leti se dirige a Toña, que también estaba presente en la entrevista]. (comunicación personal, 2/OCT/2024)

Aproveché para preguntarle a Toña —quien labora en casa de Leti desde hace 24 años realizando trabajo doméstico, y es muy cercana a ella— si alguna vez notó que Andrés gustaba de los chicos y de las chicas también:

Pues sí [Leti sorprendida ríe brevemente]. Pues sí, porque... Ahora sí que yo vengo acá, y como dice la señora, este, pues, me tienen confianza, y yo también; y también yo como digo: lo que yo veo acá, pues lo comentamos [Toña hace un gesto para expresar que es así entre ella y Leti], porque luego comentamos. Pero, este, pues sí, porque algunas veces, cuando yo llegaba, ve que luego venía su amigo [Toña se dirige a Leti]. Entonces, yo una vez llegué, y yo los vi ahora sí que allá afuerita que estaban agarrados de la mano. Yo creo

⁷² En el capítulo 1 de esta tesis, expuse que actualmente me identifico como una persona de género no binario. En ese apartado, no detallé que mi expresión de género es masculina. A eso se refería Leti cuando me dijo que ve a su hijo como yo.

que tuvieron alguna discusión o algo [Leti sigue atenta el relato], y como que le estaba diciéndome como que perdóname o así, ¿no?

... ve que sí le comenté, ¿verdad? Que me habían dicho [unas vecinas] que si yo no sabía que si era, porque se les hacía raro que trajera [...] un corazón [Leti hace un gesto que, a mi entender, expresa que ella también recuerda el episodio] o no sé qué en su mochila con el nombre de su amigo. (comunicación personal, 2/OCT/2024)

Cuando Leti afirma que no sospechó de la orientación sexual de su hijo porque “tenía novias”, “no se pintaba” ni “le gustaban las muñecas”, pienso en lo que Mauricio List (2005a) plantea en torno a los códigos corporales⁷³ y de comportamiento que socialmente se asocian con la masculinidad hegemónica. List propone que el cuerpo masculino funciona como un soporte simbólico de poder, construido no sólo por su apariencia física, sino por su capacidad de mantenerse dentro de los límites de lo que se considera “natural” o “normal” para un hombre, incluyendo la dimensión de la sexualidad (2005a). En ese tenor, las categorías *heterosexual*, *homosexual* o *bisexual* se sostienen no en una *verdad interior*, lo hacen, en cambio, en prácticas reiteradas que buscan —aunque nunca logran del todo— estabilizar el género y la sexualidad en los cuerpos (Butler, 1990/2001).

Leti, sin embargo, no “ve” —no interpreta— en Andrés ningún signo de anormalidad corporal-sexual, y por eso declara no haber sospechado. Su lectura está mediada por una expectativa que se ancla en una relación directa entre deseo, gestualidad y apariencia. Asimismo, la declaración de Leti: “yo veo a mi hijo como usted” revela, además, cómo la lectura del género y la sexualidad ajena está anclada en la corporalidad y la expresión de género de su interlocutor: yo. En este caso, como entrevistadorx, exhibo una expresión de género masculina, lo que para Leti vuelve posible que su hijo —que no se maquilla, luce varonil y tuvo novias— pueda *ser como yo* y, al mismo tiempo, no haberle generado sospecha. Aquí se muestra cómo la normatividad de género opera de forma especular y comparativa, no en calidad de esencia; más bien, como un conjunto de signos que los sujetos leen en otrxs para hacerlxs inteligibles (Butler, 1990/2001).

Por otra parte, Toña ofrece una lectura distinta, aunque también incrustada en el marco cotidiano. Ella recuerda haber visto a Andrés tomado de la mano con un amigo y percibe la escena

⁷³ Aquí, el cuerpo es entendido no como un mero amasijo de células/sistemas de órganos y su fisiología, sino como una construcción histórica y cultural, que responde a las necesidades, ideas, pensamientos e imaginarios de cada sociedad en particular (List, 2005a, p. 176).

no como algo problemático, sino como un momento afectivo íntimo: “como que le estaba diciendo como que perdóname o así” —refiriéndose a Andrés y el chico con el que estaba en el portón de su casa—. Esta apreciación de Toña me remite a Lauren Berlant y su trabajo sobre los afectos ordinarios (2011/2020), donde lo íntimo no se configura sólo en términos de declaraciones explícitas: también en microgestos habituales que crean un saber situado. Toña, desde su posición fronteriza (Anzaldúa, 1987/2007) —trabajadora del hogar/cercana a la familia sin ser pariente—, no nombra con categorías fijas a Andrés, pero percibe y valida sus expresiones en el ámbito de la sexualidad como parte de los circuitos afectivos de la casa. Este conocimiento *empírico* de Toña coexiste con el saber *normativo* que Leti intenta organizar/entender respecto de su hijo Andrés.

Finalmente, lo que ambas —Leti y Toña— narran puede leerse como parte de lo que Teresa de Lauretis (1987) denomina experiencia: no una suma de vivencias personales; por el contrario, un proceso de subjetivación en el marco de discursos que nos atraviesan. La experiencia de Leti como madre de un hijo con una sexualidad heterodoxa se configura a partir de lo que Andrés (no)dice o (no)hace, sino también de lo que sus referentes y el entorno le permiten pensar, sentir, “ver” o nombrar sobre el deseo y el género. La experiencia de sospechar (o no) de la sexualidad de unx hijx es, en este sentido, una experiencia social y relacional, no simplemente instintiva.

En el capítulo 1 de esta tesis, critico la noción del *instinto materno* como una construcción cultural y patriarcal que esencializa a las mujeres en función de su capacidad de cuidado, por lo cual borra la complejidad de sus experiencias y subjetividades.⁷⁴ Esta perspectiva me permitió tensionar la idea de que toda madre “sabe” o “siente” automáticamente cómo acompañar a sus hijxs, pues abrió espacio para comprender los procesos de aprendizaje, conflicto y transformación que atraviesan en su vivencia materna. Además, es de utilidad para examinar la creencia popular de que una madre “siempre sabe” que su hijx es *diferente* —gay, lesbiana, bisexual, etcétera—: la sospecha, como examinaré a continuación, no es idéntica a la certeza.

Al respecto, pienso en Jose (de 33 años), quien describe a su hija Caro (de 14 años) con una mezcla de ternura, admiración y observación cuidadosa, y destaca tanto sus fortalezas como sus zonas de inseguridad. La caracteriza como una adolescente introvertida pero alegre, alguien que valora el vínculo social aunque lo transite a su propio ritmo: “Caro es una persona introvertida, pero alegre, con ganas de convivir. Es una persona tranquila. Es una persona que se estresa, pero

⁷⁴ Esta postura biologicista reduce la complejidad del ejercicio de la maternidad a factores biológicos, genéticos o fisiológicos, descartando o minimizando a los sociales, culturales, psicológicos o del entorno.

se toma su tiempo para hacer las cosas” (comunicación personal, 30/SEP/2024). Esta descripción revela un pensamiento materno (Hierro, 1998) atento a los matices de la personalidad de su hija, lejos de los estereotipos de la adolescencia como mera etapa problemática; más bien, Jose se detiene en las particularidades de Caro.

Además, Jose reconoce que Caro es una persona en proceso *de ser*, con aspectos contradictorios que conviven: “Es segura con algunas cosas, pero bastante insegura con otras” (comunicación personal, 30/SEP/2024). También la nombra como “chistosa” e “inteligente”, y si bien no profundiza en anécdotas académicas o de logros concretos, por ejemplo, estas palabras funcionan como formas afectivas de validación. A lo largo de la entrevista, Caro aparece no nada más en la figura de hija, también como alguien con agencia, capaz de interpelar a su madre: “entramos en una faceta más horizontal en donde ella incluso ya me llega a decir las incongruencias en cuanto a mi comportamiento” (comunicación personal, 30/SEP/2024). Esta descripción dibuja una relación materno-filial que potencialmente se transforma desde la verticalidad hacia la complicidad, una relación que se renegocia en diálogo constante.

Al conversar con Jose sobre la sexualidad de su hija Caro, noté una sospecha difusa o un descubrimiento indirecto en ese ámbito. En otras palabras, el conocimiento de la sexualidad de Caro por parte de su mamá no fue parte de una elaboración anticipada ni fruto de una conversación clara desde un inicio; más bien, fue algo que Jose intuyó de manera leve, y que únicamente confirmó cuando fue confrontada por hechos externos, esto es, cuando le llamaron por teléfono de la secundaria a la que asiste su hija:

Pues, nos comentó que estaba saliendo con... Bueno, ella está saliendo con una persona, con un chico trans. Y en su momento, cuando nos dio la noticia, que no fue que no las diera, sino que lo descubrimos, porque en su escuela nos mandaron a llamar porque los encontraron besuqueándose [Jose se refiere a Caro y su novio]. (comunicación personal, 30/SEP/2024)

En la siguiente sección, regresaré a la narración de la salida del clóset de Caro y ahondaré en el papel intensamente activo de Jose cuando acudió al plantel escolar a fin de hablar con el personal directivo y docente. Por ahora, quiero centrarme en las suposiciones de Jose sobre la sexualidad de su hija. La llamada de la escuela opera como un acontecimiento queer —en el

sentido de Sara Ahmed (2006/2019)—: ⁷⁵ un momento que interrumpe la continuidad afectiva y perceptiva en la relación materno-filial no porque Jose rechace a Caro, sino porque lo que aparece no tenía lugar en su marco emocional inmediato.

En cuanto al noviazgo de Caro, Jose me compartió que ya conocía a la pareja y que tenía alguna sospecha de su relación, pero no había hecho o comentado nada al respecto:

Lo conocí a través de lo que Caro me platicaba, porque me contaba de un niño que con el que platicaba y con el que encontraba como mucha afinidad. Y yo ya me lo sospechaba; digo: a ver a qué hora me viene a decir que le gusta y que quiere ser su novia o algo así, ¿no? O sea, yo lo conocí a través de la narración que ella me compartía. (comunicación personal, 30/SEP/2024)

... yo ya lo venía sospechando porque aparte, creo que en algún momento llegó con flores; entonces, le dije: “¿quién te las dio?”; “Ay, Emilio. ¿Por?” [palabras de Caro]; “No, nomás”, y yo así: te haces, ¿no? O sea, pero no quise como entrar en: “no, dime la verdad”. (comunicación personal, 30/SEP/2024)

La narración de Jose muestra cómo, incluso sin expresar de manera explícita supuestos sobre la sexualidad de su hija, potencialmente el marco heteronormativo opera como telón de fondo de su percepción. Según lo plantea Teresa de Lauretis, la subjetividad se produce en el cruce de discursos e instituciones normativas; en este caso, Jose no sospecha porque la heterosexualidad es el supuesto por defecto, es decir, no necesita ser dicha o validada para operar:

Mmm... Pues mi primer acercamiento con personas diversas fue con Lalo, que no tardó en contarnos que era gay.⁷⁶ Desde ahí empecé a verlo como normal, porque en Psicología algunas personas se sentían libres de expresarse. Me llamó la atención el tema de que te pueden gustar hombres, mujeres o personas, y que no necesariamente te marque como hombre o mujer. Después, en la maestría, me hice grupo con varias personas gay y yo era la “desviada” del grupo. Me decían: “¿qué haces con ellos, Jose, con este grupo de

⁷⁵ En *Fenomenología queer: Orientaciones, objetos, otros* (2006/2019), Ahmed desmenuza la relación entre los cuerpos, el espacio y la configuración de la identidad. La autora plantea que la orientación no es meramente algo espacial, sino que se trata de algo estrechamente ligado a la asignación de marcas como el género, el sexo o la raza — dicho de otro modo, la *orientación* de los sujetos está marcada por normas sociales y culturales—, las cuales inciden en la interacción de los sujetos con el espacio y los objetos. En ese sentido, lo queer acontece cuando las restricciones y guiones dados por la cisheteronorma son objeto de interrupción o desviación, y se abren caminos para transitar por donde se supone que los sujetos no deberían estar.

⁷⁶ Lalo es un colega mío de la Maestría en Género y Estudios Feministas, y fue él quien me facilitó el contacto de Jose, a fin de entrevistarla.

inadaptados?”, y yo: “pues es que son chidos”. Me empecé a acercar más a personas de la comunidad, a marchas y a información. En algún momento yo decía: ¿y si soy masculina? Y me puse a investigar sobre expresiones diversas que no necesariamente cambian el sexo, y que todo era más bien prejuicio social. (comunicación personal, condensado de fragmentos de entrevista, 30/SEP/2024)

En este fragmento, la heterosexualidad como régimen (no nada más como orientación) aparece operando en los marcos de percepción y autocomprensión de Jose como una norma cultural interiorizada que empieza a ser descentrada, pero no totalmente desmantelada. Aunque Jose afirma haber “empezado a verlo como normal” al referirse a la diversidad sexual, ese “normal” indica que aún hay una estructura desde la cual se juzga lo diverso como lo otro que debe ser legitimado. En resumen: la heterosexualidad no desaparece, sino que se reacomoda como horizonte desde el cual Jose empezaba a desnaturalizar la norma.

De este modo, la experiencia de Jose ligada a la relación actual con su hija Caro revela cómo el acontecimiento queer no se da sólo en la vida de quien se identifica como LGBT+: también en quienes se vinculan afectivamente con esa persona. El “no saber” o el “saber tarde” acerca de la sexualidad de Caro no son errores o negligencias: son señales de una forma de subjetividad que ha sido educada en la norma, pero que se ve afectada y reconfigurada cuando se encuentra con el deseo de su hija. Jose se muestra disponible al cambio, aunque este le llegue por vías inesperadas, y eso también es una práctica de maternidad en resistencia. Desarrollaré esta propuesta en el capítulo 3 de esta tesis; me detendré ahora en la experiencia de dos mamás: Beatriz y Adriana.

Beatriz se refiere a Aimé no nada más como su hija menor, sino como una presencia con la que ha tejido un vínculo profundamente ético y emocional. Desde el pensamiento materno —esa filosofía cotidiana de cuidado, atención y acompañamiento constante que conceptualiza Graciela Hierro (1993)—, Beatriz no solamente cuida: *conoce* a Aimé. Se permite verla, nombrarla, identificar gestos y estados anímicos con una precisión sagaz: “Yo puedo ver a Ivana [primer nombre de Aimé] así aunque ella esté allá parada y yo acá, y digo: ‘güey, tú traes algo; a mí no me vas a engañar’” (comunicación personal, 25/SEP/2024).

Este conocimiento no se construyó espontáneamente, ya que implicó un involucramiento activo en las infancias de sus hijas. Beatriz fue una madre-jugadora,⁷⁷ una mujer que le dedicó a

⁷⁷ Al igual que otra de las mamás con la que conversé: Ruth, quien me comentó que buscaba ingresar a trabajos que le permitieran tener más tiempo de convivencia con sus hijos por las mañanas, antes de comenzar la jornada laboral.

la maternidad el tiempo largo que, según su experiencia como niñera y cuidadora, era necesario para construir la cercanía: “ese tiempo de calidad requiere horas”, me dijo en la entrevista. Desde ese estar ahí, Aimé se volvió una interlocutora constante de su madre, y su subjetividad —en potencia disidente ya entonces— fue captada tempranamente en los juegos y hábitos. Beatriz recuerda con humor y claridad cómo su hija ponía a “besar a las barbies con las barbies”, mientras que el Ken “andaba por allá”. Ese tipo de escenas eran leídas por ella con una sensibilidad ética que la formación académica en temas de infancia y su creciente contacto con nociones de género y diversidad sexual vinieron a confirmar.

Aimé, quien ha transitado por identificaciones como bisexual, lesbiana o simplemente “que le gusta de todo”, ha contado con una madre que, sin necesidad de nombres fijos o certezas ontológicas, le ha ofrecido un espacio amoroso para enunciarse. Beatriz lo formula así: “No quiero bombardear y cuestionar, porque es un proceso” (comunicación personal, 25/SEP/2024). El pensamiento materno (Hierro, 1993), en este caso, es una práctica viva de atención, un compromiso corporal con el bienestar de sus hijas, un acto de saber desde el amor que Beatriz le profesa a sus dos hijas.

En el relato de Adriana (de 43 años), el pensamiento materno no aparece necesariamente ligado al tiempo físico compartido, como en el caso de Beatriz, sino más bien como una voluntad afectiva que persiste a pesar de las ausencias. Adriana se nombra a sí misma como una madre trabajadora, poco cariñosa quizás, pero comprometida, firme, sensible: “Siempre trato de sonreír a pesar de todo. No soy muy cariñosa con ellas, pero procuro apapacharlas. Y apoyarlas en lo que más puedo” (comunicación personal, 28/SEP/2024). Sus hijas, Valeria (de 23 años) y Samantha (de 18), crecieron al lado de su madre y su abuela materna, en una configuración familiar donde el sostén emocional y económico fue construido entre mujeres. Adriana soñaba con ser una madre que estuviera en casa, que despertara a sus hijos, los llevara a la escuela, los arropara al dormir. Pero la vida, como ella dice, “nos llevó a otro lado”, y entonces su maternidad se vivió desde una batalla cotidiana contra la precariedad, el cansancio y el tiempo escaso.

Aun así, esa maternidad no fue menos ética. Desde el pensamiento materno (Hierro, 1993), Adriana ha sostenido a sus hijas en una red de aceptación incondicional: “no me importa si son bi, si son les, ¡como sea! Son mis hijas” (comunicación personal, 28/SEP/2024). En ese “como sea” se condensa un posicionamiento ético que refuta la posibilidad del rechazo: son sus hijas, y eso basta. Lo afectivo, en Adriana, se hace cuerpo sobre todo en gestos potentes, por ejemplo, el cartel que

enarbó para marcha LGBTQ+ de 2024 en Puebla capital —donde la conocí—, con el lema “abrazos de mamá”, así como el abrazo real a un joven desconocido en ese evento y el abrazo simbólico a sus propias hijas cuando le revelaron sus orientaciones sexuales. Su pensamiento materno es resistencia: ante la LGBTQfobia, frente la posibilidad del juicio de parientes y personas desconocidas. “Para mí siempre van a ser mis hijas”, repite como un mantra. Y en esa frase cabe la política del cuidado más radical: la de quien ama a pesar de los guiones sociales de la cisheteronormatividad. Así, Adriana se posiciona desde una racionalidad del afecto que le permite interpretar las diferencias entre sus hijas no como oposición, sino como pluralidad vital. Su pensamiento materno está cruzado por un deseo ético de comprensión; es decir, no son las *etiquetas* las que le importan: son los modos en que sus hijas habitaron su infancia; son sus emociones, sus silencios o sus ímpetus.

Respecto a los tiempos previos a la salida del clóset, Beatriz narra con claridad cómo, antes de que Aimé le nombrara su orientación, ella ya lo suponía. No como una certeza racional; en cambio, como un saber afectivo que había germinado en los detalles: el tipo de juegos, las preferencias por ciertas amistades, el tipo de observación que hacía su hija. “Aimé nunca tuvo amigas; siempre tuvo amigos niños”, relata. Y aún más: “se sentaba con niños y veía a las niñas”. Beatriz observaba esas escenas con una atención que va más allá del control: era una forma de acompañamiento que le permitía leer la subjetividad en formación. Ella misma dice: “Uno como mamá se da cuenta” (comunicación personal, 25/SEP/2024).

Además, la revelación de Aimé no fue una sorpresa desgarradora, sino una confirmación. Lo que impactó a Beatriz fue el nivel de angustia con el que su hija se lo compartió: “mamá, ya no puedo más [...] tengo novia”, le dijo Aimé con los ojos rojos, en un gesto de vulnerabilidad. Y Beatriz, lejos de reaccionar desde el miedo o la negación, simplemente le preguntó cómo se llamaba la chica. En ese momento, Beatriz no necesitó entenderlo todo ni definirlo: ella sostuvo a su hija. “La abracé. Lloró mucho, pero no le pregunté por qué. Yo pensando que para ella fue difícil decirme eso” (comunicación personal, 25/SEP/2024). En Beatriz, el pensamiento materno se caracteriza por privilegiar el cuidado como práctica, como forma de conocer y estar.

Para Adriana, en cambio, las señales previas llegaron de modo más indirecto. En el caso de Samantha, fue otra madre *preocupada* (la de una amiga de su hija) quien le advirtió:

Me gustaría que platicara con Samantha. [...] que tiene como amistad a una chica [...] resulta que la chica es lesbiana, y la verdad, a mí me preocupa mucho [...] No me gustaría

que llegara a influenciar a Samantha, que llegara a convencer a Samantha de que obviamente tome ese camino. (comunicación personal, 25/SEP/2024)

Adriana, lejos de escandalizarse, conversó con su actual pareja y padre de su hijo menor (Ian, de 13 años), de quien recibió apoyo y comprensión; después, con Samantha. La respuesta de su hija fue clara: “sí, mamá, la verdad es que sí como que me llaman la atención las mujeres”. Y entonces Adriana sólo respondió: “Para mí, siempre vas a ser mi hija. Y punto”. La ternura estuvo ahí en el abrazo que siguió.

Con Valeria, el proceso fue aún más orgánico: una conversación casual entre hermanas derivó en la confesión: “yo también me empiezo a dar cuenta de que me empiezan a llamar la atención las niñas”. Adriana, que sabía que su hija había tenido novios, se sorprendió, pero no se resistió. Bromeó un poco, la abrazó, le reiteró su amor. El pensamiento materno, aquí, se tradujo en contención inmediata: sin teorías, sin condiciones, sin amenazas. Únicamente escucha, afecto y comprensión. El conocimiento no es ajeno al deseo, y en Adriana, el deseo de entender a sus hijas se convierte en forma de saber, que a veces llega después de una sacudida emocional.

Aunque los caminos de Beatriz y Adriana son distintos, ambas encarnan formas del pensamiento materno que desestabilizan la maternidad hegemónica. Beatriz observa, sospecha, se (in)forma, espera el momento para no interferir. Adriana recibe, responde, sostiene. Una llega por la intuición pulida por el estudio; la otra por la ética de lo cotidiano. En ambas hay un amor que no controla, sino que acompaña. En ambas hay una decisión firme de no rechazar. Como dice Adriana: “no los hace menos, no los hace más. Es mi hija, y la voy a querer siempre”. Y como afirma Beatriz: “hay vínculos que se dan, ¡a huevo que sí!”.

Para cerrar este apartado, recupero las experiencias de otras dos mamás: Gabriela y Sofía. Gabriela se vincula con Kar desde una ética del cuidado profundamente afectiva y no normativa, en sintonía con el pensamiento materno, entendido como una forma de reflexión ética que surge de la experiencia de la maternidad y se caracteriza por valores como el cuidado, la protección, el entendimiento y la responsabilidad hacia otras personas (Hierro, 1998). Gabriela le dice a Kar “mi unicornio morado”, y destaca de él su sensibilidad, creatividad artística, inteligencia y una valentía emprendedora que admira: “Tiene una fuerza que a su edad yo no tenía” (comunicación personal, 26/SEP/2024). El pensamiento materno de Gabriela no es únicamente de sostén, es también de celebración: Kar no es sólo su cría, sino una figura que transforma su mundo afectivo y político. Gabriela cuida a Kar sin afán de moldearlo; más bien, desde un profundo encomio de su identidad

no binaria y bisexual, reconociendo incluso sus momentos de ansiedad y depresión como parte de una subjetividad compleja y valiosa.

Por su parte, Sofía nombra a Alejandro como “un ser súper inteligente, muy creativo, con una nobleza enorme”. Su voz se quiebra en el relato y se sostiene a la vez: “es un ser... que amo, que amo... que amo, que amo y que admiro... que admiro, admiro bastante” (comunicación personal, 24/MAR/2024). Desde el pensamiento materno, Sofía cuida con presencia radical: “para mí, el ser ama de casa es estar presente”. Ese estar implica un reconocimiento activo de quién es Alejandro, y una apertura que ha sido difícil, pero profundamente transformadora. La relación con él ha sido un aprendizaje sostenido que la lleva a cuestionar sus miedos, su ignorancia y sus límites para reconocerlo desde el amor y la comprensión, no desde el juicio.

En cuanto a los tiempos previos a la salida del clóset, Gabriela, desde antes de que Kar se asumiera públicamente como bisexual y más adelante como no binario, ya percibía señales: “una vez me preguntó: ‘oye, mamá, ¿y qué pasaría si en lugar de novio tengo novia?’” (comunicación personal, 26/SEP/2024). Esta pregunta infantil, hecha en la primaria, activó su pensamiento materno, pero no desde la preocupación, sino desde una ligereza cómplice: “le respondí: ‘ah, pues no pasaría nada. Mejor; así nos vamos las tres de shopping, y ya’”.⁷⁸ En esa escena, insisto, el pensamiento materno se muestra como capacidad de responder afectivamente a lo que aún no se nombra. Gabriela observa, sin invadir, la forma distinta en que Kar se relacionaba con una amiga: las cartitas, los corazones, las visitas constantes. Sospecha, pero no interroga. “Dije, bueno, está en proceso todavía de crecimiento, desarrollo; es normal, estas situaciones”. Su sospecha se inscribe en una ética del respeto: no hay corrección ni silenciamiento, sólo espera. Gabriela no necesita que Kar lo diga para comenzar a reorganizarse afectivamente: ya está ahí, en un pensamiento materno que cuida sin arrinconar.

En el caso de Sofía, la sospecha materna estuvo teñida de miedo: “como que yo muy dentro de mí sabía que mi hijo era gay, pero había un miedo; tenía muchos miedos”. Aunque Alejandro jugaba con muñecas o veía programas como *La más draga*, y a pesar de que ella misma había tenido una muy importante amistad gay desde la adolescencia, algo en su interior se resistía: “yo pensaba que eso se pegaba, ¿sabes? Ignorancia; mi ignorancia” (comunicación personal, 24/MAR/2024). A diferencia de Gabriela, que trabaja profesionalmente en temas de sexualidad y se

⁷⁸ Gabriela usa el pronombre “las” para referirse también a Kar, porque en aquel entonces los pronombres que usaba eran femeninos. Más adelante, en el tránsito de adolescente a joven, Kar optó por los pronombres masculinos.

formó como sexóloga, Sofía se encontró sin herramientas para entender lo que pasaba con su hijo. Su pensamiento materno fue, entonces, una lucha interna entre la percepción y el temor: “yo quería darle lo mejor a mi hijo, sentía que, eso... como no tengo conocimiento todavía aún...”. Aquí, el pensamiento materno no se debilita, pero sí se tensiona: el deseo de cuidar se enfrenta al no saber cómo hacerlo sin dañar. La sospecha de Sofía, en contraste con la de Gabriela, no se traduce en espera tranquila, sino en silencio protector y autocensura compartida: “teníamos que pausarlo y quitarle [el programa], porque sabíamos que estábamos haciendo... como si estuviéramos haciendo algo malo” (Sofía sobre lo que ella y Alejandro hacían en su casa, cuando estaba presente el papá, quien no expresaba apoyo ni comprensión a su hijo; comunicación personal, 24/MAR/2024).

Mientras Gabriela interpreta la diferencia como posibilidad (un estilo de amistad distinto, una pregunta inocente que se toma en serio), Sofía la percibe como riesgo —no desde el rechazo, más bien desde un amor al que teme fallar—. Gabriela observa desde el saber técnico y militante pro LGBTQ+; Sofía, desde una biografía tejida de presentimientos y vacíos. Ambas, sin embargo, sostienen a sus hijxs en el silencio previo a la salida del clóset. En ambas, el pensamiento materno se articula desde los afectos, pero se expresa de formas distintas: Gabriela desde una aceptación anticipada; Sofía, desde una protección cruzada por el miedo. La diferencia no es de amor, sino de condiciones: de clase, de formación, de discurso. Pero el fondo es común: cuidar incluso cuando no se entiende del todo, esperar incluso ante la inquietud.

2.3. La salida del clóset como evento afectivo entre normatividades

La salida del clóset ha sido conceptualizada en la teoría queer no como un simple acto de revelación individual, sino como un proceso complejo de desestabilización de los regímenes de género y sexualidad. Más que un momento único, se trata de una práctica social y afectiva situada en relaciones de poder, en contextos familiares, culturales y políticos específicos. Siguiendo a autorxs como Eve Kosofsky Sedgwick, Paco Vidarte, Ricardo Llamas y Mauricio List Reyes, en esta sección abordaré el clóset como un dispositivo que organiza los silencios, las verdades y los afectos en torno a la sexualidad y el género, así como los efectos subjetivos que su ruptura provoca en las madres de personas LGBTQ+. Este recorrido teórico se acompañará de las voces de mis interlocutoras, quienes, a través de sus relatos, muestran que el clóset no es exclusivamente un espacio que sus hijxs habitan o abandonan: se trata de un terreno afectivo y social que ellas mismas deben atravesar y resignificar.

En el apartado previo, hice un breve repaso del tiempo en que lxs hijxs aún no han enunciado las particularidades de su sexualidad, un tiempo en que las palabras no han llegado, pero los gestos, las miradas, los gustos, los silencios —y sobre todo, las presencias— empiezan a organizar el mundo afectivo de las madres. Con ello me propuse establecer un contexto para la *revelación*, el *destape*, el momento en el que el *elefante en la sala* —esa presencia enorme que todxs ven pero nadie menciona, nadie enfrenta— ya no es inadvertido.

Esa metáfora describe una verdad evidente e incómoda que todxs conocen o sospechan, pero que se evita mencionar. Esta figura resulta especialmente útil para pensar el momento en que una hija, hijo o hije revela su orientación sexual o identidad de género dentro del núcleo familiar. Antes de ese momento explícito, muchas veces ya hay gestos, silencios, incomodidades o incluso sospechas con aires de certeza que circulan, pero que no se nombran. El “elefante” ya está en la sala. Su presencia se siente en lo afectivo: en las preguntas que no se hacen, en las suposiciones que se deslizan, en las palabras que se cuidan. En términos de Sara Ahmed (2006/2019), el elefante desajusta la *orientación* afectiva del espacio familiar: algo está *fuera de lugar*, pero aún no se enuncia, no se manifiesta, no retumba.

Ahmed (2006/2019) sostiene que los afectos no circulan libremente, sin propósito, ya que se organizan en torno a normas que orientan los cuerpos hacia ciertos objetos, trayectorias y formas de vida. Así, el afecto se convierte en una tecnología de alineación: nos sentimos “bien” cuando nos dirigimos en la dirección “correcta” —por ejemplo, hacia la heterosexualidad como destino supuestamente *natural*— y nos sentimos “mal” cuando nos desviamos. Lo no dicho —el elefante— no se reduce a una ausencia de palabras; es una forma de regulación afectiva, esto es, lo que no se nombra sostiene la apariencia de normalidad: la ficción de la heterosexualidad obligatoria, no sólo como una práctica sexual, sino como régimen político y afectivo (Rich, 1980).

La salida del clóset, entonces, es mucho más que un acto individual de quien habla su verdad: es un evento que reorganiza el espacio afectivo y simbólico en el que ocurre. Como plantea Teresa de Lauretis (1982), el sujeto no se produce al margen de las representaciones sociales, lo hace *en* y *contra* ellas. En este sentido, cuando una persona LGBTQ+ sale del clóset ante su madre, no nada más se nombra a sí misma: también altera la narrativa familiar y convoca a lxs demás —en este caso, las madres— a reconfigurarse frente a esa nueva circunstancia. En otras palabras, la escena de la revelación es un punto de inflexión tanto para quien habla como para quien escucha o descubre que su hijx vive una sexualidad heterodoxa. Las mamás, en este caso, se ven *orientadas*

a un proceso de enunciación/notoriedad que las interpela profundamente. Ya no pueden ignorar al elefante. Ahora deben negociar su posición frente a un hecho que, aunque quizá ya intuido, no había sido enunciado de modo explícito.

Si antes reproducían las normas del régimen heterosexual sin cuestionarlas, ahora las mamás se ven obligadas a decidir si las sostienen o las desafían. Su identidad como “buena madre” forjada en moldes heteronormativos —tal cual se exploró en el capítulo 1 de esta tesis— es interpelada. Esta confrontación puede detonar un proceso de renegociación afectiva que atraviesa la culpa, el orgullo, la vergüenza o el duelo, por ejemplo. En este punto, la metáfora del elefante permite expandir la comprensión del clóset más allá del individuo, pues no nada más hay una persona que sale: existe una red entera de relaciones y estructuras que debe reacomodarse. Enunciar una diferencia sexual o de género en un contexto familiar que presupone la heterosexualidad y la cisgeneridad es también abrir heridas históricas (Anzaldúa, 1987/2007), desbordar silencios heredados, interrumpir pactos tácitos de normalidad. Así lo exploraré, en párrafos subsiguientes, en los relatos de las mamás con las que dialogué.

Cuando Alejandro le dice a su madre, Sofía —una de mis interlocutoras—, que es gay, no se queda únicamente con el contenido verbal del enunciado: “Yo me acuerdo que estábamos juntos y... y me dijo... que a él le gustaban los niños. Le dije que yo ya lo sabía, porque ya lo sabía; uno de mamá... ya lo sabe... ya lo sabe” (comunicación personal, 24/MAR/2025). La escena de la salida del clóset, tal como me la relata Sofía, no es un momento de ruptura escandalosa, sino de complicidad afectiva. La reiteración —*ya lo sabía*— no opera únicamente como recurso narrativo: es una afirmación de un vínculo emocional que antecede al lenguaje explícito. Alejandro nombra su deseo, y Sofía responde con una certeza sentida antes que dicha. No hay revelación súbita; hay un reconocimiento mutuo. Dicho de otro modo, Alejandro revela mucho más que una parte de su identidad, ya que está desestabilizando un orden afectivo en el que lo no dicho funcionaba como sostén. Esa sensación física vivida por Sofía me recuerda que los afectos no son simplemente “emociones privadas”: son tecnologías sociales que orientan los cuerpos y las relaciones hacia ciertas formas de ser y de amar (Ahmed, 2006/2019).

Sofía nombra el miedo en más de una ocasión: “como que yo muy dentro de mí sabía que mi hijo era gay, pero había un miedo; tenía muchos miedos” (comunicación personal, 24/MAR/2025). Este miedo —un afecto estructurante común en mis interlocutoras— no es singular; por el contrario, es múltiple y socialmente producido. Se expresa no en la figura del hijo, sino en

los efectos sociales de su diferencia: el juicio, el rechazo, el peligro, el “qué dirán”, pero también —como lo reconoce más adelante— su propia “ignorancia”. En palabras de Sofía: “mi ignorancia no me daba para más, literal. Y tampoco buscaba ni investigaba ni nada, por miedos” (comunicación personal, 24/MAR/2025). El miedo funciona como una orientación afectiva que aleja a los cuerpos de aquello que se construye como amenaza (Ahmed, 2006/2019). El miedo de Sofía no ha de leerse como algo espontáneo ni individual: es un afecto aprendido, vinculado a la idea social de que la homosexualidad es peligrosa o contagiosa (“yo pensaba que eso se pegaba”, me comentó en la entrevista). El miedo, entonces, actúa como un mecanismo disciplinario que le impedía acercarse del todo a la experiencia de su hijo, incluso cuando su amor por él era incuestionable.

Otro afecto que irrumpe con fuerza es la impotencia. Sofía narra con pesar cómo Alejandro sufrió bullying —o acoso escolar— en la escuela: “sí me platicaba del bullying que llevaba en la escuela y a veces... me sentía con mucha impotencia... porque no puedes parar a toda la gente” (comunicación personal, 24/MAR/2025). Esa impotencia enfrenta a Sofía con una estructura violenta y, además, con el fracaso de un mandato maternal: el deber de proteger a su hijo de todo daño en un mundo que no está hecho para resguardarlo. Según lo exploré en el capítulo 1, la maternidad no es una esencia ni un instinto, sino una construcción que se reorganiza constantemente en función de contextos, afectos y experiencias. En ese sentido, la revelación de Alejandro obliga a Sofía a reorganizar sus expectativas y su forma de habitar la maternidad cuando se desarticula la fantasía de protección total.

Aunado a ello, cabe apuntar que dicha impotencia no se traduce en pasividad; en cambio, activa el deseo de haber hecho más. La culpa, otro afecto que ronda sin ser nombrado del todo, se percibe cuando Sofía reflexiona sobre su silencio, y con voz quebrada y lágrimas en los ojos, me confía: “yo también estaba en un clóset, Jorge. ¡Yo también...!, y no me había dado cuenta”.⁷⁹ Aquí, lo que emerge es una potente autoevaluación afectiva: la constatación de que su maternidad también fue limitada por el miedo, por la violencia simbólica del padre de su hijo, por el desconocimiento. Asimismo —como lo narraré en el siguiente capítulo—, este (re)conocimiento que elabora Sofía también la impacta en la valoración que hace de sí misma en otros aspectos de su vida relacionados con la sexualidad y el género, con el ser mujer, esposa y madre. Para Sofía y mis demás interlocutoras, (re)conocerse y reorganizarse ha implicado atravesar una frontera, una

⁷⁹ Esta sentencia es la que me inspira a titular el capítulo 2 de esta tesis: “Yo también estaba en un clóset, yo también”.

zona de transición donde se desestabilizan los binarismos de género y sexualidad, pero también las certezas sobre el amor materno.

Junto al dolor y al miedo de Sofía, también emerge la alegría. Surge el deleite de ver a su hijo libre, de compartir con él programas como *La más draga*, de ir juntos al show de Karina Torres —según lo relaté en la introducción de este capítulo—, de convivir con los amigos que él tiene. Sofía narra con entusiasmo estos momentos: “hoy disfruto, y ponemos palomitas [...] hacemos una faena aquí... esperando”. La alegría, como escribe Ahmed, funciona como un vector que nos orienta hacia los cuerpos con los que deseamos habitar el mundo; en el caso de Sofía, hacia Alejandro, su hijo. Javier Sáez (2024), desde la noción de biopolítica del armario, profundiza esta idea: el clóset es una tecnología de control que no sólo regula lo que se dice, sino también cómo se vive el cuerpo, el deseo, la familia. Al desarticular esa tecnología, Alejandro y Sofía se inscriben en una política de la disidencia que les permite desplazarse hacia el gozo, el disfrute, la alegría.

Ese tránsito hacia la alegría no borra lo anterior; en cambio, lo resignifica. Lo que Sofía vive es un proceso de reorganización emocional que no niega el conflicto y lo atraviesa con deseo de conexión. En sus palabras: “yo creo que hoy ya es quien es” (refiriéndose a su hijo; comunicación personal, 24/MAR/2025). Y ella también *es*. El afecto la reconfigura: se reconoce más libre, más presente, más amorosa. Desde esta perspectiva, la escena íntima en que una madre escucha a su hijo salir del clóset no es apolítica. Por el contrario, tiene un potencial profundamente subversivo: revela la artificialidad de la cisheteronormatividad, exhibe los silencios que la sostienen e inaugura un campo de posibilidad para otros modos de vínculo. En este intercambio, el afecto no sólo circula: produce transformación. La madre no permanece igual después de escuchar; su escucha la vuelve otra. En palabras de val flores (2013), son *interrupciones*: actos que desestabilizan lo dado, que incomodan, que abren fisuras en el tejido de lo familiar, de lo identitario, de los modos normativos de pensar.

Finalmente, lo que Sofía narra no es un acceso transparente a su verdad interior, sino una subjetivación (De Lauretis, 1987): se constituye como madre *en y contra* los discursos normativos que le dijeron cómo debía sentir. La revelación de Alejandro, su hijo, la lleva más allá de la simple *aceptación*: la impulsa a *reorganizar* sus afectos, su forma de ver, de escuchar y de narrarse. “Yo creo que la que tienes aquí en frente... es la que siempre fui... pero estaba reprimida”, dice (comunicación personal, 24/MAR/2025). Salir del clóset junto con su hijo es también una forma de emerger como otra. Este acto, íntimo pero político, también puede leerse como una interrupción

del dispositivo de la sexualidad, en términos de Michel Foucault (1976): una tecnología de saber-poder que regula quién puede decir qué, cuándo y a quién. Alejandro habla, y con ello se desestabiliza la ficción de la familia heterosexual como espacio neutral. Lo que se rompe no es sólo el silencio; más bien, es el orden afectivo que lo sostenía.

La escena de la salida del clóset en los relatos de otras dos de mis interlocutoras, Ruth y Leti, no es estrictamente una ruptura dramática ni una irrupción súbita: es un acontecimiento tejido en lo cotidiano, en el que los afectos desbordan las palabras. Ruth cuenta que su hijo le habló mientras recogían la cocina:

Pues de hecho, eso fue hace poco. Fue el año pasado [se refiere a 2023]. Sí, más o menos el año pasado, antepasado. Siempre le pedía que me ayudara; pues llegaba del trabajo: que me ayudara, no sé, a recoger la cocina, cosas por el estilo. [...] Y un día así de la nada llega; y estábamos recogiendo la cocina, yo lavando los trastes, él alzándolos, y me empieza a decir: “mamá, es que tengo, este, pues he tenido curiosidad. La verdad es que me siento un poquito confundido”, dice; “bueno, no; confundido, no”, dice; “la verdad es que siento que me gustan los hombres y las mujeres”. Y yo: “Pues está bien. O sea, si ya lo tienes claro, está bien. Si no, pues date tiempo de descubrirlo, ¿no? O sea, no es algo que tengas que decirme en este momento. “Mamá, ¿sabes qué? Me gustan los hombres y las mujeres”. Dice: “no. Es que sí ya lo vi”. Y yo: “okei”. (comunicación personal, 27/SEP/2024)

La escena de *revelación* de Miguel Ángel ocurre en el marco de una actividad doméstica compartida. En esa charla, hubo una irrupción afectiva en un momento ordinario. La cocina, como espacio de lo cotidiano, se torna en escenario de una microinsurrección: se interrumpe la repetición para dar lugar a lo súbito, lo no normado, lo que no tiene un guion fijo, lo queer. Siguiendo a Ahmed (2004/2015), los afectos no están dentro de los sujetos; por el contrario, emergen en las superficies de contacto: aquí, en la fricción entre el plato enjabonado, la voz intermitente, la escucha atenta. El “confundido, no” de Miguel Ángel no es una corrección lingüística; más bien, abre un campo de ambigüedad en el que se juega tanto el reconocimiento de una identidad como la posibilidad misma de enunciarse. En términos de Eve Sedgwick (1998), el clóset se muestra aquí como un espacio de gestión epistemológica, donde la revelación es negociada más que declarada, y donde el saber sobre uno mismo se torna también un acto de exposición afectiva.

Ruth responde desde un lugar ambivalente, cargado de afecto y de inseguridad epistemológica: “Pues está bien. O sea, si ya lo tienes claro, está bien. Si no, pues date tiempo de

descubrirlo, ¿no?”. Esta frase, comprensiva pero dubitante, revela una forma de suspensión del reconocimiento: frente a una orientación sexual heterodoxa, la duda se presenta como una respuesta afectiva. En cambio, la heterosexualidad no suele estar sujeta a esta lógica de espera o de verificación. Lo que Ahmed (2019) denomina “la orientación del deseo” se vuelve aquí objeto de sospecha cuando no se ajusta a lo normativo. El afecto que Ruth pone en juego es una mezcla de ternura y cautela, de validación parcial. Aun cuando no hay rechazo, tampoco hay una afirmación plena: la aceptación está condicionada por la temporalidad, por el devenir, por el “date tiempo” que, sin quererlo, reproduce una narrativa de transición hacia una verdad más estable — donde “lo bisexual” aparece como una etapa, una fase, algo por confirmar—.

Este gesto materno puede ser leído, a la luz de Sedgwick (1998), como parte del dispositivo epistémico del clóset: saber y no saber, decir y no decir, creer y no creer son pares que coexisten en la escena. El clóset, en su formulación, es el espacio del silencio y también el del discurso controlado: lo que puede decirse, cómo y con quién. Así, esta escena puede leerse como una frontera, al modo de Anzaldúa (1987/2007): no como una línea tajantemente divisoria entre aceptación y rechazo, sino como un espacio transicional, donde las palabras no alcanzan pero los afectos sostienen. La revelación de Miguel Ángel busca abrir un umbral donde el saber, el amor y la incertidumbre coexistan. Ruth no clausura el clóset, pero lo fisura: habilita una grieta desde donde su hijo puede empezar a habitar su deseo sin tener que esconderlo.

Leti, por su parte, no remite a un momento narrado con la misma precisión, pero sus silencios revelan una estructura afectiva tensa, marcada por la autoridad de la figura del cónyuge de y las jerarquías tradicionales. A diferencia de Ruth, quien funge como primer receptor y contenedor afectivo del decir de su hijo, Leti opera en un entorno vigilado, donde la presencia de su esposo constituye un umbral de control. En su entrevista, ella no describe la escena de salida como un acto explícito; en cambio, es algo que se desliza, que “ya sabía” o que “se veía venir”, situando la revelación en una lógica de reconocimiento tácito más que de confesión verbal.

Al preguntarle a Leti cómo fue que se enteró de la sexualidad de su hijo Andrés, ella me compartió lo siguiente:

[...] estaba hablando por teléfono. Él estaba hablando por teléfono y lo escuché. Desde que iba a la secundaria, empezó a que era... a tener... ¡Tenía novia! ¡En el bachiller tenía novia! Pero este... yo creo que estaba ahí en esa edad o en esa etapa en que no se decidía o ni él mismo sabía qué le estaba pasando. Y pues lo descubrí, que estaba hablando por teléfono.

[En ese momento le pregunto a Leti si su hijo estaba hablando con un chico, y ella responde:] Sí. Sí. Y ya, este, ya le dije que si era así, y ya le dije que no se preocupara. Que pues nosotros íbamos a hablar con su papá. Y sí, cuando hablamos con su papá, pues luego luego quiso llevarlo con un psicólogo, y que le dieran medicina, que le hicieran esto, que le hicieran lo otro, ¿no? Pero pues eso no, no funcionaba así. (comunicación personal, 02/OCT/2025)

Este episodio ocurrió cuando Andrés, el hijo de Leti, tenía 16 años de edad —31 al momento de la entrevista—. Se trata de una escena de revelación articulada no por una declaración verbal del hijo, sino por una escucha materna que interrumpe, decodifica e interpreta: “él estaba hablando por teléfono y lo escuché”. La salida del clóset, aquí, no es una decisión autónoma; es una irrupción auditiva que activa un régimen afectivo y normativo. A partir de la irrupción, se desencadena una red de afectos y saberes que, más que liberar, reorganizan el dispositivo de la sexualidad (Foucault, 1976/2001) en el ámbito familiar. La respuesta de Leti está marcada por una doble economía del afecto: una inmediata contención materna (“le dije que no se preocupara”) y un redireccionamiento del conflicto hacia/con el padre. Ella no niega el deseo de Andrés, mas lo recubre de preocupación, de cuidado orientado al daño posible, no tanto al deseo como afirmación. Ese “ya le dije que si era así, y ya le dije que no se preocupara” es una frase cargada de regulación afectiva: Leti quiere amortiguar el encontronazo que sabe que vendrá del padre.

En esta línea, el afecto de Leti se mueve en una ambigüedad epistemológica: sabía, pero no del todo; sospechaba, pero sin afirmarlo. Es una modalidad afectiva muy vinculada al clóset como estructura social: lo que Sedgwick llama la economía del “saber y no saber”. Leti sostiene el secreto de su hijo Andrés hasta que ya no puede, y lo libera con suavidad, a fin de no desbordar. Ella es quien contiene al hijo, quien prepara o posterga el terreno con el padre, quien media entre el descubrimiento y la reacción. Este rol de contención y regulación afectiva, además de ser subjetivamente agotador, es estructuralmente desigual. Dicho de otro modo, no se trata únicamente de una cuestión de mantener la armonía: es, con frecuencia, una estrategia de seguridad. El cuerpo de Leti se convierte en escudo y amortiguador ante un padre que —en sus palabras— “luego luego quiso llevarlo con un psicólogo, y que le dieran medicina”. Esta escena hace estallar el dispositivo de la sexualidad foucaultiano en su vertiente más medicalizante: ante la desviación del deseo, se responde con diagnóstico, corrección, tratamiento.

En ese sentido, lo que Andrés revela sin intención explícita —o más bien, lo que se hace audible— activa una maquinaria de poder. La reacción posible del padre reinstala la heterosexualidad como norma al tiempo que despliega el arsenal biopolítico para *corregir* el deseo. Llevarlo al psicólogo, medicarlo: esas son las técnicas modernas del control sobre los cuerpos. No hay castigo físico; hay un intento de normalización revestido de cuidado. Foucault (1976/2001) explica cómo el dispositivo de la sexualidad no opera únicamente a través de la prohibición, pues lo hace mediante la producción de discursos, diagnósticos y técnicas que hacen inteligible lo que se desvía; no para comprenderlo, sino para disciplinarlo. Los afectos (Ahmed, 2004/2015) aquí activan acciones: orientan el cuerpo de Leti hacia su hijo, pero también la hacen retroceder frente al marido. Esa orientación conflictiva produce una geografía afectiva del hogar: el hijo como cuerpo que requiere protección; el marido como presencia amenazante; la madre como interfaz sensible que amortigua la explosión.

Este reparto afectivo es también un reparto político. La reacción del padre —implacable, correctiva, medicalizante— no es nada más la de un individuo machista, pues se trata de un sistema entero que actúa a través de él: la heteronormatividad. En esta escena, el clóset no se rompe con palabras; se fractura en la intersección entre una escucha no autorizada y una estructura familiar que no puede sostener la verdad sin que tiemble su base. Leti, al hablar con Andrés, no vacía el clóset: apenas lo entreabre. Pero ese gesto, por pequeño que parezca, es vital. En el sistema de lo decible que regula la heterosexualidad obligatoria, cada grieta —cada “no te preocupes”— puede convertirse en un lugar liminar para habitar. Así lo comparte Leti en otro momento de la entrevista en el que me comentó que acudieron a una asociación en Puebla llamada Casa de la Familia:

Es católica, ¿no? Se supone que ahí hablaron con los tres, y este... después teníamos que llevar a Andrés para que hablara con un psicólogo, según para hacerlo cambiar de idea, ¿no? Pero pues ya, a la mera [hora] ya ni nos pareció, porque yo veía que ni ayudaba ni nada. Después fuimos con otro psicólogo por parte del DIF, pero también: no, no nos convenció. Y es que yo decía: es que eso ya no se quita, eso es su decisión de él; él ya, él es de por sí así. Pero no: su papá a fuerza quería seguir buscando ayuda. (comunicación personal, 02/OCT/2025)

La salida del clóset de Andrés no es, en principio, una liberación: es una frontera de tensión (Anzaldúa, 1987/2007). En ella, se cruzan los afectos que sostienen la relación madre-hijo, los saberes que no pueden decirse del todo y las tecnologías de corrección que el sistema activa frente

a la desviación. Leti, desde su lugar intermedio, encarna la lógica del clóset como régimen: lo escucha, lo contiene, lo suaviza, pero no lo rompe por completo. Y en ese gesto se cifra el trabajo afectivo que las madres llevan a cabo para sostener un equilibrio que no nada más busca armonía: también busca sobrevivencia.⁸⁰

Ambas narrativas, la de Ruth y Leti, me hacen pensar en lo que Bruno Bimbi (2017/2020) denomina “el final del clóset”, entendido no como la superación definitiva de la invisibilidad, sino como la multiplicación de espacios donde lo visible y lo oculto coexisten. Lo que Ruth y Leti nos muestran es que salir del clóset va más allá de únicamente “decirlo”, ya que implica reorganizar lo visible, redistribuir los afectos, interrumpir —aunque sea momentáneamente— la ficción de la heterosexualidad obligatoria (flores, 2013).

En ambas madres, sin embargo, hay una forma de pensamiento materno que, como se desarrolla en tu capítulo 1, es afectivo, situado y relacional (Hierro, 1998). Hay, en la escena con Ruth, una modulación de afectos que Ahmed nos invita a pensar como orientaciones. El afecto no es sólo algo que Ruth siente, sino algo que hace: sugiere, encauza, corrige, acompaña. Al decirle a su hijo Miguel Ángel “eso ya es cuestión tuya” y “a mí lo que me toca pues es cuidarte”, Ruth se desmarca del control, pero también refuerza el rol maternal como sostén. Este cuidado no es neutral ni incondicional: se ofrece desde un amor que no impone, pero que aún necesita aprender. “Hay cosas que no entiendo, pero tengo que estudiarlas para poder explicarte”, comenta Ruth replicando lo que expresó a su hijo (comunicación personal, 27/SEP/2024), y en ello se cifra una ética del no-saber que, a diferencia del desconocimiento punitivo, se vuelve aquí disposición al aprendizaje. Ruth encarna entonces un afecto orientado: el deseo de acompañar a su hijo, aunque no se tenga aún el lenguaje ni la certeza.

Esta disposición no es intrascendente: en contextos donde el clóset está atravesado por discursos de vergüenza, castigo o exclusión, que una madre declare que “no me toca otra cosa más que escucharte” es un posicionamiento. En el marco de la biopolítica del armario (Sáez, 2024), donde los cuerpos disidentes son medicalizados, tutelados o corregidos, este gesto materno desafía parcialmente esa lógica. Ruth no remite a especialistas ni a soluciones externas: lo que ofrece es

⁸⁰ Al redactar estas líneas, como en muchas otras en la tesis, me estremece un sentimiento de impotencia por lo que Andrés, un adolescente de 16 años, tuvo que enfrentar por no habitar una sexualidad “normal”, así como por aquello que, a la fecha, Leti, como figura materna, ha tenido que transitar en su propósito de entender, acompañar y proteger a su hijo. Esto reafirma mi anhelo por continuar investigando, dialogando, entablando puentes.

presencia, acompañamiento, escucha. Pero no es una presencia estática: sugiere un tipo de maternidad que está en un constante proceso de reorganización afectiva.

Leti, por su parte, encarna la tensión entre el deber de cuidado y la reproducción del orden. Su preocupación por la reacción del esposo, su alianza con Toña⁸¹ y el uso reiterado de estrategias de evitación revelan cómo el régimen heterosexual actúa como forma de gobierno de los cuerpos y los afectos, tal como lo teoriza Javier Sáez (2024) bajo la noción de biopolítica del armario. Leti no se opone frontalmente a su hijo, pero tampoco reorganiza el espacio familiar en torno a su diferencia. Su maternidad se vuelve entonces un campo de fuerzas: entre el saber que no se dice y el cuidado que se afirma, entre el deseo de protección y el temor al conflicto.

La pluralidad de afectos alrededor de la salida del clóset es evidente en lo siguiente que me compartió Ruth:

[...] sí fue un momento en el que me, me agarró obviamente pues fuera de lugar [risa nerviosa]. Ajá. Así de tirando la vajilla completa y todo [risas]. No, la verdad es que, este, sí, siempre... Me empezó así a platicar un montón, un montón de cosas, y de repente me sale con eso, y yo así de: claro, okei, está bien, no hay problema, qué padre, qué bueno que lo sabes, que lo identificas; y este, pues nada malo. Lo abracé y lo besé mucho, mucho, mucho. Y ya. (comunicación personal, 27/SEP/2024)

La narración de Ruth, al incluir frases como “me agarró fuera de lugar” y “tirando la vajilla completa” combina la impericia ante lo inesperado con la ternura del cuidado. Esa contradicción afectiva permite pensar la salida del clóset como un momento de desestabilización productiva, en el sentido de Gloria Anzaldúa: el encuentro con la Bestia-Sombra (1987/2007). No se trata aquí de una monstruosidad real, sino de la amenaza simbólica que encarna lo no normado, lo queer, lo que no encaja en el guion cisheterosexual. En el instante en que su hijo le habla, Ruth toca esa sombra: no con miedo, por el contrario, con una ética del afecto que *abraza lo monstruoso*.

Finalmente, ambas madres se enfrentan a lo que val flores (2014) llamaría una *interrupción de la linealidad* con la que se habían imaginado el futuro de sus hijxs. El clóset irrumpe como tropiezo en la temporalidad materna: lo que parecía saberse, se torna dudoso; lo que se proyectaba, se reconfigura. Y esa interrupción es más que una pausa: es una posibilidad. En el caso de Ruth, puede observarse cuando acude con su hijo a la marcha LGBT+: “Cuando estábamos en la Ciudad de México, dos años consecutivos fuimos; entonces, mi hijo se sentía feliz porque siempre decía:

⁸¹ Quien se dedica al trabajo doméstico en casa de Leti desde hace 24 años, como lo expuse en el capítulo previo.

‘es que, mamá, ¡jamás pensé que estuvieras aquí conmigo!’”. Ese gesto es relevante: se trata de la cohabitación del espacio público desde la afirmación de una diferencia. La madre que acompaña, la madre que marcha, es también una madre que sale del clóset junto a su hijo: “Le digo: ‘¿la disfrutaste?’; dice: “ma’, ¡es la marcha más chingona a la que he ido!” —palabras de Miguel Ángel de acuerdo con Ruth—.

Lo que Ruth y Leti me revelan es un campo de disputas, silencios, estrategias y afectos que se entrelazan con las normas de género, clase y sexualidad. Ellas no son polos opuestos: son puntos situados en un entramado complejo donde lo que está en juego no es únicamente aceptar o rechazar, sino reconfigurar afectivamente el mundo que se creía conocido. Los afectos *hacen*: orientan, desorientan, reorganizan (Ahmed, 2006/2019), y en este caso, abren fronteras desde donde la maternidad puede comenzar a pensarse, sentirse y vivirse en una posición de resistencia a los marcos normativos.

Cuando el elefante se nombra: salidas compartidas y desobediencias maternas

Para algunas madres, el *destape/descubrimiento* marca también el inicio de su propio tránsito hacia una forma de salir del clóset. Lo hacen no en términos de su orientación sexual o identidad de género, sino en el sentido de hallarse provocadas a posicionarse públicamente respecto a algo que antes podía mantenerse en la esfera del silencio, la secrecía o la falta de advertencia. Comienza una exposición: frente a la familia (nuclear y extensa), la comunidad o el barrio, las vecinas y los vecinos, la escuela, la iglesia, el consultorio médico, el lugar de trabajo, etcétera. Y en ese proceso, las madres también se ven implicadas en un acto de desobediencia al régimen cisheterosexual; es decir, cuando una madre reconoce a su hijx tal como es, y se reconoce a sí misma en esa relación transformada, lo que está haciendo —a veces sin notarlo— es desenmascarar las violencias afectivas de la cisheteronormatividad.

De esta manera, la *revelación* no ocurre en el vacío: ocurre dentro de un orden social que ha hecho de la heterosexualidad, junto con la cisgeneridad, un fundamento de nación, ciudadanía y familia. Ochy Curiel (2003a) lo nombra con claridad al afirmar que “la nación heterosexual” es una matriz política que construye la diferencia sexual como binaria (masculina o femenina) y jerárquica, excluyendo o patologizando toda disidencia.⁸² En este sentido, cada acto de salir del

⁸² Para Ochy Curiel (antropóloga, activista y pensadora dominicana, autora de textos clave sobre descolonización del feminismo, referente central del feminismo antirracista y del feminismo lésbico-autónomo en América Latina y el

clóset —individual o familiar— fuerza también a la sociedad a “salir”: a confrontar su dependencia del silencio o la negligencia para sostener sus ficciones. Como sugiere Ahmed (2006/2019), el régimen heterosexual se mantiene en parte gracias a lo que no se dice, a lo que no se ve, a lo que se esquivo con afectos como la incomodidad, el miedo o el rechazo.

En mi experiencia, sobre todo después de asumirme no heterosexual y de salir del clóset por primera vez ante mi *familia nuclear* —por allá de 1999—, fui notando paulatinamente las múltiples maneras en que la heterosexualidad-cisgeneridad acaparaba una serie de prácticas, discursos y prerrogativas emanadas del Estado, la ley y la institución policial. Por ejemplo, el primero y la segunda me negaban, hasta 2009 en contexto de Ciudad de México, la posibilidad de acceder a un derecho reservado para parejas heterosexuales: el matrimonio (lo cual me convertía en ciudadanx de segunda), y por añadidura, la posibilidad de reconocimiento jurídico de la familia que pudiera haber conformado —no pierdo de vista que ambas instituciones, matrimonio y familia, siguen siendo las herramientas del *amo heterosexual* (cfr. Lorde, 1984)—. Por su parte, en México, sobre todo durante la década de los 70 y mediados de los 80 del siglo pasado, la institución policial se caracterizó por perseguir a homosexuales y lesbianas en las llamadas *razzias*: redadas ilegales en las que elementos de la Policía, sin otro motivo que la orientación sexual de las personas, irrumpían en lugares de reunión públicos con el fin de extorsionarles —con “periodicazos”, por ejemplo— bajo el pretexto de faltas a la moral. A la fecha, siguen reportándose casos de violencia policial en todo México.⁸³

En conclusión, el elefante en la sala es social, cultural y, en definitiva, es histórico. En consonancia con esto último, la metáfora puede expandirse aún más. Si el clóset no es meramente un espacio individual sino una tecnología del régimen cisheterosexual —según lo han señalado en sus propios términos autorxs como Eve Sedgwick (1990/1998) y Javier Sáez (2024)—, entonces

Caribe) la nación es una “ficción producto de la hegemonía de las fuerzas políticas y sociales por razón de sexo, raza y clase, base fundamental para crear los pactos sociales en las sociedades modernas” (2003b, p. 91). En cuanto a la nación como producto de un contrato heterosexual, Curiel indica que “muchos grupos subordinados por raza, clase o sexo no son iguales ante la ley” (2003b, p. 99). Esto se refleja, por ejemplo, en un acceso desigual a la participación política y la ciudadanía.

⁸³ A lo largo de la última década, Oaxaca, Tabasco, Coahuila, Quintana Roo, Chiapas, Yucatán, Veracruz, Chihuahua, Aguascalientes, Nuevo León, Durango y Ciudad de México se han posicionado como focos rojos de la violencia policial manifestada a través de detenciones arbitrarias y “justificadas” en la prevención de “escándalos públicos” y preservación de la moral (es decir, LGBTfobia); humillaciones públicas; ingreso a espacios como las estaciones de transporte público; insultos ligados a la orientación sexual, identidad y/o expresión de género; imputación de cargos por “faltas administrativas”; represión en movilizaciones y, con ello, vulneraciones al derecho a la protesta y la libertad de expresión; violencia sexual; extorsión y tortura (Flores, 2024).

su desestabilización afecta no sólo a quien se asume como LGBT+ ni únicamente a sus madres: también a la estructura misma que se sostenía sobre ese secreto tácito. En ese sentido, cada vez que una persona sale del clóset y su familia enfrenta esa verdad, también la sociedad —como aparato normativo— es interpelada. Como si el *elefante*, al ser por fin nombrado, obligara a reconocer que nunca fue un secreto individual, pues siempre se trató de una omisión colectiva.

En tal sentido, si este capítulo mostró cómo el clóset interpela y desestabiliza a las madres —activando sospechas, duelos, resistencias y gestos de cuidado—, el siguiente capítulo se adentra en lo que ocurre después del umbral: los modos en que esas mujeres reorganizan sus afectos, reconstruyen el vínculo materno-filial y crean, a partir de sus propias experiencias, redes de acompañamiento y posibilidades compartidas.

Capítulo 3. Tender puentes en la herida: afectos y redes entre madres de personas LGBT+

Afectos y vínculos tras el umbral del clóset

Llegar a este último capítulo implica volver la mirada hacia el tránsito que han recorrido las madres después de la salida del clóset de sus hijxs. Si en el primer capítulo exploré los significados de ser madre y en el segundo analicé la salida del clóset como catalizador de afectos, aquí me interesa detenerme en las reorganizaciones posteriores: los modos en que las mujeres reconfiguran su pensamiento materno (Hierro, 1998), reelaboran saberes y estrategias para relacionarse con sus hijxs y, en ese proceso, construyen o buscan redes que las sostengan. Lejos de entender esta etapa como un momento de simple aceptación o ajuste, propongo leerla como un terreno movedizo donde se reformulan afectos, vínculos, discursos y prácticas cotidianas. Lo que se reacomoda no es nada más la imagen que estas mujeres tienen de sus hijxs, sino también la manera en que comprenden su rol como madres, los límites de la intimidad familiar y su propio lugar en una trama social que sanciona lo no normativo.

La metáfora del puente en la herida (Anzaldúa, 1987/2007) condensa esta apuesta. Con *la herida*, remito al quiebre producido cuando las certezas normativas —sobre género, sexualidad, futuro familiar— se fracturan con la revelación de la orientación sexual o identidad de género de unx hijx LGBT+. El *puente*, por su parte, nombra los intentos afectivos y políticos de conectar lo que quedó desgarrado: rehacer el vínculo, reorganizar la vida cotidiana, encontrar palabras y gestos para transitar lo que antes se vivía como silencio o dolor. El puente no borra la herida; en cambio, la reconoce, la recorre y, en ocasiones, la convierte en una fuente de fuerza, en un espacio con potencial para la sanación como acto de resistencia.

Para analizar estas reorganizaciones, me apoyo en tres conceptos que han atravesado toda la investigación y que aquí cobran densidad particular: experiencia (De Lauretis, 1987), afectos (Ahmed, 2004/2015) y pensamiento materno (Hierro, 1998). Desde la experiencia, entiendo que el ser madre después del clóset no es un destino dado —con una “aceptación incondicional” hacia su hijx como meta—; se trata de un proceso de subjetivación atravesado por discursos, prácticas y afectos que la constituyen en el tiempo. Desde los afectos, observo cómo circulan el miedo, la tristeza, la angustia, pero también el orgullo y la ternura, y cómo en ese circuito se producen posibilidades de comunidad. Desde el pensamiento materno, atiendo a la capacidad reflexiva y

crítica que las mujeres desarrollan al reorganizar sus saberes sobre sexualidad, género y maternidad; en conjunto, se trata de un saber encarnado que no se limita a lo “instintivo”, pues se transforma en conocimiento situado.

Esta reorganización no ocurre en abstracto, pues está mediada por: 1) dispositivos de poder (Foucault, 1975)⁸⁴ que fijan expectativas sobre lo que una madre debe ser y hacer; 2) por gramáticas sexoafectivas (Mattio, 2023) que perfilan y regulan la responsividad afectiva de los sujetos y prescriben qué formas de vínculo materno-filial son reconocidas como válidas o, en cambio, marcadas como desviadas; y 3) por los regímenes de normalidad que, como ha señalado la teoría queer (Butler, 1990/2001; Anzaldúa, 1987/2007), producen fronteras entre lo aceptable y lo inaceptable. La reorganización, entonces, es un proceso en el que las madres no sólo acompañan a sus hijxs, ya que ellas mismas son interpeladas, se mueven, negocian y resisten.

En este capítulo, un grupo focal realizado el 31 de mayo de 2025 adquiere un lugar central. Reunir a varias de estas mujeres en un mismo espacio, invitarles a dialogar sobre sus trayectorias, sus dudas, sus orgullos y sus dolores, fue una experiencia de sanación colectiva. Ahí emergió la necesidad de construir redes que rebasan el ámbito individual y apuntan a la creación de comunidad. Más que un apéndice metodológico, el grupo focal constituye una escena epistémica: un lugar donde las madres se reconocieron en la voz y los afectos de las otras, y comenzaron a tender sus propios *puentes en la herida*. Así, este capítulo no cierra: abre hacia las memorias en construcción, hacia los vínculos que se rehacen, hacia los afectos que, al moverse, adquieren el potencial de transformar también los mundos en los que vivimos.

De esta manera, me propongo abordar cómo, después del umbral del clóset, las madres reorganizan sus afectos, saberes y prácticas. En las secciones que siguen, analizaré:

1. Los afectos y vínculos tras el clóset, donde se evidencian las preocupaciones particulares hacia sus hijxs LGBTQ+, así como el orgullo y la ternura —entre otros afectos— que emergen en el acompañamiento.
2. El pensamiento materno en reorganización, donde exploraré cómo estas mujeres reelaboran sus saberes sobre género y sexualidad y los ponen en práctica en sus relaciones familiares o sociales y sobre sí mismas.

⁸⁴ Red de prácticas, discursos e instituciones que articulan saberes y producen subjetividades. Más allá de ser meros mecanismos represivos, son formas productivas de poder que moldean lo que puede ser pensado, sentido o hecho; en este caso, las normas que definen y legitiman determinadas formas de maternidad y comportamientos en el ámbito de la sexualidad. Algunos ejemplos fueron explorados en el capítulo 1 de esta tesis.

3. La articulación de redes, con énfasis en cómo el encuentro entre madres posibilita la creación de apoyos colectivos que fisuran el aislamiento y el silencio (voluntario o impuesto).

Al articular los testimonios con el marco teórico, sostengo que las madres no se limitan a superar la experiencia del clóset: la transforman, esto es, la reorganización afectiva y epistémica que viven abre caminos de resistencia a la cisheteronormatividad y posibilita formas de maternidad queer —mestizas, fronterizas (Anzaldúa, 1987/2007)—, entendidas como aquellas que se gestan desde la herida, que habitan las contradicciones entre la norma y la resistencia a ella, y que producen saberes situados capaces de desafiar los límites de lo decible y lo aceptable.

Grupo focal: lo que se hizo, lo que se originó

El sábado 31 de mayo de 2025 llevé a cabo un grupo focal titulado *Ser madre, crear puentes: experiencias de mamás de personas LGBTQ+*, con la participación de siete de las nueve mujeres con quienes establecí comunicación para esta investigación (Gabriela, Beatriz, Adriana, Leti y Jose, más la incorporación de Rocío y Rosario). Estuve planeando esta actividad durante un mes. Para mí, no fue sencillo, ya que sería mi primera vez organizando una de este tipo. Reunir a todas las mamás significaba una gran responsabilidad, ya que deseaba preparar todo para que fuera una reunión en la cual hubiera un ambiente de confianza y en el que se sintieran cómodas para conocerse entre sí.

Opté por convocarlas en fin de semana, tomando en cuenta que la mayoría de ellas tiene una carga mayor de trabajo de lunes a viernes. En cuanto al lugar, decidí hacerlo en un espacio acogedor, bien iluminado, con jardín o áreas verdes, y en el cual se sirvieran alimentos. Mi propuesta al convocarlas fue invitarlas a desayunar, propiciando así un ambiente relajado y fuera de la formalidad o solemnidad. Nos dimos cita en Casa Rupestre (en Puebla capital, frente al Parque Ecológico), un restaurante con condiciones apropiadas para una reunión grupal.

Para solicitar su asistencia, envié un mensaje de manera individual a cada mamá alrededor de un mes antes del día en que nos encontraríamos. En el mensaje, les informé sobre el propósito de la reunión, así como la importancia que tendría su presencia para el grupo. También, les comenté que yo invitaría los alimentos y las bebidas, a manera de agradecimiento por brindarme su tiempo. Asimismo, me aseguré de proporcionarles indicaciones suficientes para ubicar el lugar. Cuando llegó el día de la cita, sentía nervios por el gran compromiso que implicaba este momento: tener

la oportunidad de congregarse a las mamás, conversar con todas a la vez y poner toda mi atención para escucharlas, distribuir los tiempos de intervención sin interrumpirlas, además de proponerles pautas para conducir la sesión.

La actividad se desarrolló en una sala techada, sin la presencia de otras comensales más que las madres. Conduje la reunión mediante un guion previamente elaborado (véase la sección Anexos), la cual comprendió tres etapas: 1) una ronda de presentaciones individuales (incluyéndome), 2) una dinámica de escritura reflexiva, y 3) una conversación colectiva en torno a los desafíos, aprendizajes y afectos involucrados en el ser madre de una persona LGBTQ+. Al inicio, les comenté que como muestra de agradecimiento por su presencia, su compañía y la intimidad compartida, reconociendo la dificultad que entraña a veces abrirse y confiar en otras personas, quería corresponder a aquella confianza con un obsequio. De una pequeña caja, preparada con anterioridad, extraje pañoletas con los colores de la bandera LGBTQ+. Les invité entonces a que cada participante tomara una y, formando parejas, se la colocaran a la mamá de al lado en un gesto simbólico de apoyo mutuo, de una alianza que pudiera perdurar desde aquel momento en adelante. En tono humorístico, les dije lo siguiente: “Son para ustedes; no se los vayan a querer quitar sus ‘bendiciones’” —me refiero a sus hijos—. Todas rieron y comenzaron a ponerse las pañoletas en la muñeca izquierda o derecha.

Acto seguido, les expliqué el propósito de la actividad:

El objetivo de esta reunión es que ustedes se conozcan; es que hablen de sus vivencias, de los retos y aprendizajes que ha tenido cada una. Que generemos un espacio de conexión, de apoyo; de reflexión también. [...] La cuestión no es hacer una simple comparación de maternidades, de quién ha sido mejor madre o quién lo hizo mejor; para nada. Simplemente, que ustedes sepan que hay otras mamás que también, de acuerdo con su propio contexto, atravesaron situaciones, y qué es lo que han hecho para acompañar a sus hijos, hijas o hijes hasta el día de hoy. En eso me parece que sí coinciden todas. Ese es el objetivo de encontrarnos hoy. [...] ahora tengo la oportunidad de estar aquí, y con su ayuda, con su apoyo, con su escucha, con su conversación, tratar de hacer algo para que otras personas que estén viviendo una situación similar no se sientan solas, tanto mamás como personas LGBTQ+.

A lo largo de la sesión, las participantes⁸⁵ compartieron relatos personales que visibilizan no sólo el impacto de la salida del clóset, sino también los modos en que reorganizan su subjetividad materna y los vínculos familiares. En el grupo se hizo evidente la necesidad de acompañamiento mutuo, de validación afectiva y de redes que sostengan a madres e hijxs.

Figura 6. *Mamás participantes del grupo focal (31 de mayo de 2025). De izquierda a derecha: Jose, Leti, Rosario, Rocío, Adriana, Beatriz y Gabriela.*



Al cierre del encuentro, varias madres manifestaron el deseo de mantenerse en contacto. A partir de ello se creó un grupo de WhatsApp al que nombraron de manera unánime *Abrazos de Mamá LGBTQ+ Puebla*, como símbolo de afecto y alianza. Más que considerar esto como una actividad de clausura, el grupo focal abrió nuevas posibilidades de tejido comunitario entre madres

⁸⁵ Algunas, entrevistadas con anterioridad: Gabriela, Beatriz, Adriana, Leti y Jose (Ruth y Sofía no pudieron asistir); y dos recién integradas: Rosario y Rocío, quienes se conocen entre sí (son exconsuegras, y mantienen una relación de amistad). A ambas las contacté al mismo tiempo gracias a un amigo mío (hijo de Rocío), y tuvimos una plática informal (sin guion de entrevista) en alguna cafetería un mes antes del grupo focal. Al platicarles de la intención de dicha actividad, se mostraron muy interesadas y aceptaron acudir.

que se reconocen unas a otras en sus diferencias y afinidades, y que comienzan a inventar juntas otras formas de habitar la maternidad. Asimismo, se habló de la posibilidad de acudir juntas a la marcha estatal del orgullo LGBT+ en Puebla, en junio de 2025. Por cuestiones personales que manifestó cada una, no fue posible llevar a cabo tal reunión; no obstante, la comunicación, aunque ocasional, continúa mediante el grupo de WhatsApp a la fecha en que se concluye esta tesis (otoño de 2025).

Tras esta panorámica inicial, resulta imprescindible adentrarse en el terreno de los afectos, pues es allí donde se juegan las reorganizaciones más visibles y también las más sutiles. Después del clóset, las madres no sólo acompañan a sus hijxs: también se descubren a sí mismas atravesadas por emociones nuevas o intensificadas, que van desde el miedo y la angustia hasta la comprensión y el orgullo. Estos afectos, en palabras de Sara Ahmed (2004/2015), no pertenecen únicamente al ámbito íntimo: circulan entre cuerpos y producen efectos en los vínculos. Así, las madres entrevistadas y reunidas en el grupo focal describieron cómo la *herida* inicial de la revelación se transformó en un campo de cuidados, preocupaciones y resistencias. En las páginas siguientes, analizaré estas experiencias al mostrar cómo el lazo materno-filial se reorganiza y cómo, en ese reacomodo, se hacen visibles tensiones con las gramáticas normativas del género y la sexualidad. Lo anterior se expresa de manera diversa según las identidades y trayectorias de sus hijxs —no es lo mismo acompañar a un hijo gay que a una hija lesbiana o a una hije trans o no binarie—, diferencia que matiza los afectos y estrategias de reorganización que cada madre despliega.

3.1 Crisis del horizonte heteronormativo: afectos que se intensifican o se desestabilizan

El después del clóset no es un colofón, sino un nuevo comienzo afectivo. Cuando lxs hijxs dicen quiénes son —o su *diferencia* es revelada por alguien más—, las madres también atraviesan un umbral: se mueven sus certezas sobre género, sexualidad y futuro familiar, y con ello se reordenan preocupaciones, deseos y formas de cuidado. Este tramo del camino revela que los afectos no son meras reacciones individuales: son fuerzas que circulan, pegan y orientan vínculos (Ahmed 2004/2015), y que abren posibilidades de conversación y también zonas de fricción.

En ese tránsito, la experiencia (De Lauretis, 1987) no es entendida como algo fijo o monolítico, pues se vuelve trabajo de interpretación y de sentido: las madres se piensan a sí mismas, negocian con discursos que marcan lo normal y lo legítimo, y ensayan respuestas situadas ante interacciones públicas —por ejemplo, el “qué dirán”— y ante las propias biografías. A la par,

se reconfigura el pensamiento materno (Hierro, 1998) como saber encarnado: de *madres-que-saben* a *madres-que-aprenden*, que preguntan, escuchan y deciden acompañar. La escena íntima se vuelve pública —y política— cuando el cuidado se extiende a otros escenarios: a la escuela, a la calle, a la familia extensa.

Este apartado abre, entonces, una lectura de los afectos que siguen al umbral: preocupación y cuidado, dolor e incertidumbre, orgullo y ternura, por citar algunos. Exploraré cómo esos afectos reorganizan el lazo materno-filial, tensan las gramáticas sexoafectivas dominantes y habilitan prácticas de resistencia cotidiana. A partir de aquí, avanzaré con escenas y voces de las madres —incluida la conversación colectiva del grupo focal— para mostrar cómo, tras la herida inicial, se empiezan a tender puentes.

Uno de los primeros desplazamientos afectivos que emergen tras la salida del clóset es la preocupación intensificada hacia lxs hijxs LGBTQ+. Algunas madres señalaron que, en comparación con sus hijos o hijas heterosexuales, sienten una vigilancia adicional sobre el bienestar de quien salió del clóset. Esto no se reduce, por supuesto, al cuidado habitual —si ya comió, con quién anda, a qué hora regresa—; más bien, se trata de una ansiedad particular frente a la violencia simbólica y material que puede acecharles. Esta preocupación extra se convierte en una forma de reorganización del pensamiento materno (Hierro, 1998), donde la tarea de materner se ensancha para incluir la defensa frente a una sociedad que marca a sus hijxs como abyectxs, transgresores, repulsivxs, peligrosxs, etcétera.

Afectos de preocupación y protección

En el grupo focal, les pedí a las mamás que se presentaran diciendo su nombre, a qué se dedican, un pasatiempo y dos o tres palabras con las que se describieran a sí mismas. Leti fue la primera en hacerlo. Ella lo hizo de manera sencilla y directa: trabajadora administrativa en una telesecundaria, con gusto por la lectura y por fumar. Al hablar de sí, no recurre a grandes atributos; en cambio, se define a partir de lo que considera una dificultad personal: le cuesta trabajo decir que “no”. Su manera de narrarse oscila entre autocrítica y generosidad, donde la complicación para poner límites se convierte en rasgo de personalidad y también en forma de vínculo con otras personas, incluidas las mamás presentes.

Leti expresó cómo su hijo sigue sintiendo el rechazo del padre, y cómo ella percibe en ese dolor una herida que le toca acompañar. Aquí, la preocupación materna rebasa el ámbito íntimo;

no se trata sólo de lo que ella hace, sino de lo que falta en otros —el padre, la familia— y que termina repercutiendo en su hijo Andrés:

Toda mi familia lo acepta [...] pero este... yo creo que él quisiera que su papá lo aceptara al cien por ciento, y ese es nuestro... esos son nuestros problemas: que su papá no lo acepte. Por eso ves que te preguntaba yo si para papás no había [Leti se refiere a grupos de conversación o talleres; algunas mamás hacen un gesto de conformidad y otras ríen en complicidad con Leti], porque a lo mejor si ellos tienen una charla, él tuviera una charla, a lo mejor ya cambiaría su forma de ser con su hijo. Porque le digo, sí lo apoya; pero mi hijo, sé que siente el rechazo. (comunicación personal, 31/MAY/2025)

A ese respecto, Rosario suma a la conversación. Ella se presenta como maestra de español, con una formación en lingüística y una maestría en educación. No obstante, al hablar de sí, no profundiza en títulos ni logros profesionales; más bien, se describe desde la cotidianidad: la cocina, la lectura interrumpida en varios libros a la vez. Para ella, la familia ocupa un lugar central, tanto que lo menciona como “lo más importante”. Siguiendo a Leti, Rosario compartió una idea semejante al señalar la dificultad de los hombres para aceptar:

ROSARIO: A mí me parece que es muy difícil que los hombres acepten algo así como esto.

LETI: Ajá, sí, es más difícil. Sí.

ROSARIO: Y sobre todo, con más edad [algunas mamás hacen alguna señal de confirmación], yo creo que no... Ya están programados para ser hombres, y es muy difícil que cambien esa... [“esa mentalidad”, dice Leti]... Esa mentalidad, esa educación de años; de años. Su abuelo, su bisabuelo, su papá... ellos son así. Hay una línea, y de ahí no se mueven. Entonces, yo creo que eso es bien difícil.

[...] yo creo que por eso los hijos salen adelante por... O sea, como que yo creo que ser gay ya te pone un reto, ¿no? Ya vas en contra de muchísimo, empezando desde la casa. Entonces, yo creo que eso los pone en otro nivel. Los hace crecer...

LETI: Y son fuertes. Se hacen fuertes ellos mismos. (comunicación personal, 31/MAY/2025)

En las palabras de Rosario y Leti encuentro un reconocimiento doble: por un lado, la persistencia de un sistema heteronormativo que niega validez a los cuerpos e identidades LGBT+; por otro, la admiración por la capacidad de adaptación de sus hijxs. Esta doble mirada permite comprender la preocupación materna como un afecto situado: se activa frente a la hostilidad del

entorno y, al mismo tiempo, se resignifica en orgullo ante lo que ellas perciben como fortaleza de lxs hijxs. Ahmed (2004/2015) sugiere que los afectos se acumulan en los cuerpos y los orientan: aquí, la angustia que provoca la intolerancia paterna se transforma en un impulso de defensa y en una pedagogía afectiva donde las madres aprenden de la vulnerabilidad de lxs hijxs. Lo que en la figura paterna aparece como límite infranqueable de “programación masculina”, para las madres se convierte en campo de negociación, de acompañamiento y de reordenamiento de la vida familiar.⁸⁶ Este reconocimiento ambivalente —dolor por el rechazo, orgullo por la resistencia— constituye uno de los núcleos de la reorganización afectiva: una maternidad que se mueve entre la herida y la potencia, entre la herencia patriarcal y la posibilidad de desbordarla.

Tales preocupaciones, si bien están teñidas de miedo e incertidumbre, no paralizan: se convierten en motor de acción. Beatriz, por ejemplo, narró cómo al notar el acoso escolar que sufría su hija, decidió cambiarla de institución para protegerla:

Iba en segundo de secundaria, y comenzó como a sentirse incómoda cuando llegó a la escuela porque, pues, las compañeritas o los compañeritos le decían que era tortilla, que era marimacha, que era volteada; ya sabes, ¿no? [algunas mamás escuchan haciendo algún gesto de desaprobación o de asombro; Rocío pregunta: “¿Aquí en Puebla?”] Sí, aquí en Puebla, al sur de la ciudad. Optamos por cambiarla de escuela. [...] Llegando a secundaria, ya no tuvo pareja; pero la noté como más fortalecida, ¿sabes? Como que así de “no quiero ocultar lo que soy”. Y empezó a tener amigos jóvenes que a esa edad ya decían ser homosexuales o eran muy afeminados; entonces, como que su grupo fue de niños. (comunicación personal, 31/MAY/2025)

Ese acto —cambiar a unx hijx de escuela—, que podría leerse como un comportamiento mecánico, en realidad implica resistir la gramática sexoafectiva hegemónica (Mattoo, 2023), la cual sanciona a quienes se salen de la norma. De ahí que me detenga un momento en el caso de Aimé: la violencia lesbofóbica —con insultos como “tortilla” o “marimacha”— castigaba tanto su disidencia sexual como su incumplimiento de los mandatos de feminidad. Este rechazo escolar seguramente produjo dolor, pero también reorientó sus redes afectivas: al no hallar cobijo entre

⁸⁶ La relativa inmovilidad paterna observada puede comprenderse como efecto de una estructura de género que otorga a los hombres el privilegio —o el lastre— de no cuestionarse. Mientras las madres asumen la tarea afectiva de acompañar y negociar, los padres tienden a mantenerse en una posición de autoridad pasiva o de control silencioso, lo que reproduce la asimetría de género dentro del hogar. Esta rigidez, siguiendo a Judith Butler (1990/2001), forma parte del guion performativo que sostiene las masculinidades dominantes-normativas: un mandato de distancia emocional que inhibe la autointerpelación afectiva y dificulta la posibilidad de una transformación compartida.

compañeros o compañeras heterosexuales, fue en otros adolescentes donde encontró complicidad y fuerza: con los abiertamente gays. Así, la lesbofobia no la inmovilizó; por el contrario, actuó como catalizador de vínculos alternativos que le permitieron afirmar su identidad y, junto a su madre, reorganizar un horizonte de existencia más habitable.

Sobre esto último, desde el giro afectivo (al poner en el centro el análisis de los afectos y la dimensión corporal), puede decirse que el miedo, la angustia y el anhelo de cuidado se pegan de hijxs a madres: cuando ellas perciben la angustia de sus hijxs, también la sienten en su propio cuerpo. Esto no alude a una simple empatía emocional, sino a un modo de resonancia corporal en el que los afectos se inscriben materialmente —como tensión, desvelo o sobresalto—, evidenciando que las emociones son prácticas tanto encarnadas como sociales (Ahmed, 2004/2015).⁸⁷ Dicho *contagio afectivo*, lejos de ser un lastre, funciona como alerta y como vínculo. Al intensificar la preocupación, las madres despliegan nuevas prácticas de cuidado: acompañar a citas escolares, interceder ante familiares hostiles o crear redes donde puedan hablar sin ser juzgadas. Así lo narró Beatriz durante el grupo focal:

Este año noté que entró a la preparatoria más reservada; o sea, como que no ha dicho que es de la comunidad [LGBT+], como que van aprendiendo estrategias. [...] Entonces, pues ella, como para encajar, reserva cosas, y eso... la tiene... como... como un poco angustiada. Yo siento que va angustiada, y pues yo me angustio porque soy su mamá, y me preocupa. (comunicación personal, 31/MAY/2025)

La preocupación —extra— hacia lxs hijxs LGBT+ muestra que los afectos no son simples emociones privadas: en el marco de esta investigación, son efectos de un orden social cisheteronormativo que distribuye vulnerabilidades —entendidas no como fragilidad o pasividad; más bien, como una condición relacional desde la cual se hacen visibles las jerarquías del poder y emergen formas situadas de agencia—. En ese sentido, la vulnerabilidad no paraliza: se convierte en punto de inflexión desde el cual las madres reorganizan sus afectos y saberes, transformando la angustia en práctica de cuidado y resistencia cotidiana.⁸⁸ Al respecto, me parece significativo el testimonio de Gabriela.

⁸⁷ Esta resonancia corporal puede entenderse como efecto de los regímenes de inteligibilidad afectiva (Ahmed, 2004/2015), en los que las emociones circulan a través de prácticas de relación y de lenguaje. Así, “sentir en el cuerpo” no remite sólo a una reacción fisiológica, sino a una inscripción social del afecto, donde el dolor o la angustia de otro se vuelven legibles y compartibles.

⁸⁸ Como plantea Judith Butler (2004), la vulnerabilidad no se opone a la agencia: ambas emergen del mismo entramado de relaciones de poder que expone y, al mismo tiempo, habilita la acción. En esta línea, Sara Ahmed (2004/2015)

Gabriela se presenta con humor y cercanía, entretejiendo su identidad a partir de lo cotidiano —“la que llegó tarde por ir a darle de desayunar a mi papá”— y su trayectoria como médica y sexóloga. Habla de sí con franqueza y picardía: confiesa su gusto por la lectura, la música y el baile —aunque casi no tiene tiempo—, y rompe la solemnidad al admitir, entre risas, que también le gusta “echar pasión”. Se reconoce como empática, amorosa y “apapachadora”, aunque de inmediato matiza con honestidad: también tiene su genio, acentuado por los cambios emocionales de la menopausia. Así, se describe desde la experiencia de un cuerpo que cambia y una personalidad que conjuga ternura y carácter. Su narrativa muestra una autenticidad abierta y disponible, sin ocultar las contradicciones que la habitan.

Al preguntarles cuál ha sido su experiencia como mamás de una persona LGBTQ+, ella compartió, entre otras cuestiones, esto:

Y sí, como decías, es que, o sea, me preocupa, de hecho, el cómo allá afuera le están percibiendo, porque se nota, por ejemplo, cuando va a algún lugar, y le dicen: “señorita...”, no sé qué; ¡se prende! [Gabriela hace una mueca ‘feral’ de enojo, emulando a su hijo Kar]. Y yo: “¡espérate! Ve cómo vienes vestido. O sea, traes la pestaña, el arete”; le digo: “O sea, traes el fenotipo femenino. No los culpes”. Y Kar dice: “no, no, no, no, no”, no sé qué. Le digo: “sí, yo sé, pero no saben qué pex contigo. Cálmate. No vas a andar por la vida con un letrero de *háblame en masculino* si traes el fenotipo femenino”. (comunicación personal, 31/MAY/2025)

El testimonio de Gabriela condensa las tensiones que atraviesan la vida cotidiana cuando la norma ‘*sexo-género-deseo-prácticas sexuales*’ se fractura. Su preocupación se centra en la discrepancia entre cómo su hijo, Kar, se nombra y cómo es leído socialmente. Gabriela se sitúa en un lugar de mediación, donde el cuidado excede la intimidad y se proyecta hacia los espacios públicos en los que su hijo circula. El gesto de Gabriela —explicarle que no va a andar por la vida con un letrero de ‘háblame en masculino si traes el fenotipo femenino’— pone de manifiesto el peso de los códigos sociales que atan el cuerpo a una lectura rígida.

En ese sentido, la crítica que Judith Butler (1990/2001) formula a la linealidad sexo-género-deseo resulta iluminadora: la expectativa de coherencia entre un cuerpo marcado como “femenino”, una identidad femenina y un deseo heterosexual organiza la mirada de los otros y

muestra que los afectos, al circular entre cuerpos, revelan cómo el poder se siente y se experimenta en la vida cotidiana, pero también cómo puede ser reorientado hacia formas de acompañamiento, resistencia y transformación del vínculo.

regula las interacciones. Lo que angustia a Gabriela no es únicamente la incomodidad y molestia de su hijo, también la certeza de que la sociedad sanciona a quienes interrumpen ese guion. Desde la teoría de los afectos, este tipo de preocupación se “adhiera” al cuerpo materno (Ahmed, 2004/2015): el enojo Kar se vuelve enfado-ansiedad en la madre, que anticipa la violencia potencial de cada malentendido o, más bien, malgenerización⁸⁹. Cabe apuntar que los afectos, además de adherirse, se gestionan y se administran: se traducen, contienen o transforman en prácticas concretas. En este caso, Gabriela redirige la ansiedad y el enojo transformándolos en contención, mediación y explicación; es decir, es un trabajo afectivo que busca amortiguar el choque entre la identidad de su hijo y las expectativas sociales.

Considerando lo anterior, la experiencia de Gabriela muestra cómo la preocupación hacia lxs hijxs LGBT+ se articula con las normas de género que moldean las percepciones sociales y la propia subjetividad materna. La madre, además de acompañar, carga con la tensión de saber que su hijx habita un mundo que jerarquiza asimétricamente la multiplicidad de los vínculos entre cuerpo, género y deseo. La reorganización afectiva, entonces, pasa por aceptar esa vulnerabilidad, pero también por transformarla en práctica de cuidado, defensa y aprendizaje compartido.⁹⁰

La maternidad como territorio de resistencia, la preocupación como baliza

El impacto inicial de la salida del clóset suele experimentarse como un quiebre que abre paso al dolor, la tristeza o la incertidumbre. No necesariamente porque las madres rechacen a sus hijxs, sino porque los discursos normativos en los que fueron socializadas no les brindaron recursos para comprender de inmediato o sin complicaciones lo que ocurre; no obstante, ellas fueron

⁸⁹ *Malgenerizar* (o *misgender*, en inglés) significa referirse a una persona, de forma intencionada o por descuido, utilizando léxico que no se corresponde con su identidad de género autopercibida. Esto incluye: 1) usar pronombres incorrectos (él/ella/elle); 2) usar términos de parentesco o tratamientos inadecuados (decir “señora” en lugar de “señor”); y 3) utilizar sustantivos o adjetivos que no se alinean con su género (llamar “magistrado” en vez de “magistrate” a una persona no binaria). Adaptado de: <https://lacaderadeeva.com/glosario-feminista/>

⁹⁰ En este sentido, resulta pertinente mencionar que el cuidado ha sido pensado también desde la teoría feminista. Carol Gilligan (1982) lo conceptualizó como una ética situada en la experiencia relacional: atender a la vulnerabilidad del otrx y sostener vínculos concretos. Victoria Camps (2011), por su parte, lo proyecta más allá del ámbito privado al reivindicarlo como principio de ciudadanía y justicia, que debe ser compartido socialmente y no recaer sólo en las mujeres. Recupero aquí ese cruce porque ilumina lo que muestran las madres en este grupo: la preocupación que experimentan por sus hijxs LGBT+ no se agota en un afecto íntimo, sino que se convierte en motor de cuidado activo frente a contextos hostiles. El hecho de acompañar, proteger o interceder no sólo redefine la relación materno-filial, también coloca el cuidado como afecto y práctica política que desborda los límites de la familia (nuclear o tradicional).

He decidido ubicar esta reflexión en nota al pie porque, si bien el cuidado es un tema ampliamente desarrollado en la teoría feminista, no constituye un eje central de mi análisis en este capítulo. Mi propósito es únicamente señalar su relevancia como horizonte interpretativo y como posible línea de investigación futura, sin abrir aquí una discusión exhaustiva que desviaría el foco hacia otro campo de debates.

encontrando herramientas con las cuales procuraron no desvincularse de su hijx, lo cual incluye la dimensión espiritual-religiosa. Al respecto, recupero ahora un testimonio de Rocío.

Rocío se presenta anunciando la víspera de su cumpleaños, entre risas y felicitaciones de las demás. Precisa con cuidado que en realidad nació el 28 de mayo, aunque en el acta figure otra fecha: ese detalle refleja su necesidad de ser exacta con su propia historia. Habla con ánimo de su pasatiempo: la yoga. Se define como sociable y entusiasta, pero también como aprensiva, palabra que pronuncia con un dejo de resignación, como si pesara en su cuerpo. Cuando menciona su jubilación, la voz se le vuelve más seria: admite lo mucho que le ha costado adaptarse, y arranca la comprensión inmediata de las demás. En ese instante, Rocío aparece como alguien que se debate entre la celebración y la nostalgia, entre la vitalidad que aún la mueve y el peso de un tiempo nuevo que se acomoda con dificultad.

Al preguntarles cuál ha sido su experiencia como mamás de una persona LGBTQ+, Rocío nos compartió lo siguiente:

Bueno, primero, creo que ser madre es algo con lo que no vienes con tu chip en la cabeza ni en el corazón; definitivamente es algo con lo que estamos experimentando. Y digo estamos experimentando porque, al final de cuentas, aunque ya llevemos muchos años de ser madres, seguimos aprendiendo, seguimos tropezándonos. Realmente yo creo que ser madre era aventarnos al duelo sin saber con qué nos vamos a topar, qué armas vamos a necesitar. Es algo de veras heroico y que en algún momento dado pues puede provocar eso de que... un cierto grado de culpabilidad. No me refiero yo en el sentido que yo, este, diga, de alguna manera influí en la tendencia de mi hijo; no, para nada. Pero sí, simplemente hacemos lo que sabemos hacer. [...] ¿Por qué? Porque no estamos preparadas para ser madres.

A pesar de que yo vengo de una familia muy machista [...] siento que tengo... una mente abierta y el corazón abierto, definitivamente. Entonces, no me conflictúa para nada. Al contrario, estoy muy orgullosa de mi hijo. Estoy... estoy confiada. Yo creo mucho en Dios. Entonces, siempre lo pongo en sus manos. (comunicación personal, 31/MAY/2025)

En el relato de Rocío, resuena con fuerza la crítica a la figura de la madre como guardiana de la moral familiar. Mientras en su linaje *masculino* —el abuelo, el hermano— predominó el mandato de la virilidad y la condena a la homosexualidad como “vergüenza” (según lo relató), ella se desmarca de esa genealogía para afirmar una postura distinta: la del orgullo y la confianza. Allí

donde su familia de origen levantó muros de rechazo, Rocío abre las manos y el corazón. Su fe en Dios, lejos de ser un sostén de la norma, se convierte en refugio para legitimar a Héctor, su hijo, tal como es. La madre que podría haber reproducido el mandato de vigilar, sancionar y corregir decide, en cambio, sostener y acompañar. Esa acción no es menor: es la ruptura de una cadena de homofobia y exclusiones que había marcado a su familia durante generaciones. En Rocío, la maternidad deja de ser trinchera de la moral para convertirse en territorio de resistencia. Desde la perspectiva foucaultiana, esto no suprime el poder sino que lo reorienta: al distanciarse de la función disciplinaria que históricamente se le asignó como mujer, Rocío transforma una relación de sujeción en una práctica de cuidado.⁹¹ El poder no desaparece, circula de otro modo: se hace productivo, genera nuevas formas de subjetividad y de vínculo. En otras palabras, el gesto de Rocío ilustra cómo las relaciones de poder pueden invertirse o desviarse: la madre deja de ser agente de vigilancia para ejercer un poder distinto, uno que produce reconocimiento y nuevas formas de relación materno-filial.

Para abundar en los cambios en tal relación tras la salida del clóset, Beatriz recordó que, cuando su hija Aimé le confesó que le gustaban las mujeres, lo primero que hizo fue abrazarla y decirle que no había problema alguno. En su narración subraya, sin embargo, una pausa significativa: “no sé qué pensaba, no sé qué sentía yo; como que eso lo pospuse; porque para mí siempre ha sido como importante que ellas se sientan amadas, cómodas” (comunicación personal, 31/MAY/2025). Este diferimiento revela un movimiento crucial: en lugar de reaccionar desde sus propios temores o prejuicios, Beatriz suspendió el juicio y priorizó la tranquilidad de su hija. Si la madre como guardiana de la moral —de acuerdo con los mandatos normativos que analicé en el capítulo 1— debe vigilar, corregir y sancionar la conducta de lxs hijxs, Beatriz desactiva esa función. Prefiere callar lo que aún no sabe procesar para no herir, para abrir espacio al acompañamiento en vez de reafirmar la norma.

Ese aplazamiento afectivo no implica indiferencia; más bien, conlleva una reorganización del pensamiento materno (Hierro, 1998): la decisión de observar/aprender en el camino, de escuchar primero y preguntarse después. Beatriz reconoce que Aimé le “venía diciendo” su *diferencia* desde la infancia, pero el clóset de la hija fue también un espejo en el que la madre se

⁹¹ Para Michel Foucault (1976/2001), el poder no es una fuerza unidireccional ni una posesión; más bien, es una red de relaciones que atraviesan todos los niveles de la vida social. Opera de manera capilar, produciendo saberes, cuerpos y subjetividades, pero también posibilitando resistencias.

descubrió sin guion. Allí se fractura la idea de una maternidad omnisciente y se afirma, en cambio, una maternidad que se deja transformar por la experiencia de la hija. En ese hecho aparentemente sencillo —abrazar, callar, posponer lo propio— hay una ruptura poderosa: la madre que pudo haber sido fiscal de la moral decide convertirse en cómplice amorosa. Y en esa elección, silenciosa pero decisiva, se abre una grieta en la cadena de normalidad que sostenía la promesa de felicidad heterosexual: el amor maternal se despliega no como guardia del orden, sino como fuerza capaz de reescribirlo.

Lo anterior me hace pensar en Jose, quien se presentó en el grupo focal con una franqueza que disipó cualquier expectativa de firmeza o claridad:

Yo soy Josefina. Yo soy psicóloga. No me dedico a eso. Ahorita me dedico sobre todo a materner. Tengo dos hijos. Eh... y a comerciar. Y, bueno, algo que me describa: yo creo que ahorita no encuentro palabras, porque estoy como en una etapa complicada en mi vida. Entonces, vaya, tal vez podría decir indecisa y que estoy hecha bolas. (comunicación personal, 31/may/2025).

En una cultura que asigna a las madres el deber de la certeza —saber siempre qué hacer, cómo educar, cómo corregir—, esta autodefinición rompe con la imagen de la madre como guía infalible. La confesión de indecisión revela una vulnerabilidad que no encaja con los mandatos de abnegación y fortaleza absoluta, los cuales, como exploré en el capítulo 1, sostienen la figura de la madre como guardiana de la moral familiar. Asimismo, lejos de ser una debilidad, esa vulnerabilidad puede leerse como resistencia: Jose rechaza performar la maternidad normativa que exige respuestas inmediatas y sentimientos homogéneos. Su manera de narrarse muestra una subjetividad en reorganización, abierta a reconocer que materner implica también perderse, dudar, sentirse abrumada. En esa grieta se vislumbra la posibilidad de otra maternidad que no se erige sobre el control ni la certeza; lo hace sobre la honestidad de quien acompaña mientras aprende. Así, lo que a primera vista aparece como fragilidad se vuelve un acto disruptivo: la madre que admite estar “hecha bolas” desmantela la ficción de que el amor materno es siempre claro y ordenado, y hace visible que en la incertidumbre también habita la potencia de sostener.

En suma, la teoría de los afectos me ayuda a entender estos pasajes no como fallas individuales en el *ser madre*, sino como experiencias compartidas. Para recapitular, los afectos “se pegan” (Ahmed, 2004/2015), por ejemplo, el miedo de una hija frente al acoso escolar se convierte en miedo materno; la tristeza por el rechazo social se transmite de hija a madre. En esa transmisión,

sin embargo, hay también posibilidad de comunidad: lo que duele en lo individual se reconoce en la otra, y se transforma en lenguaje compartido. Aquí resulta pertinente el planteamiento de Lauren Berlant (2011/2020) sobre la *promesa de felicidad*: las madres sienten quebrada la expectativa de un porvenir sin conflictos para sus hijxs, y de ahí deriva su preocupación. Pero al nombrar esa herida en colectivo, la preocupación deja de ser únicamente privada y se convierte en potencia de vínculo. En las palabras de Rocío, Beatriz y Jose se dibuja un horizonte común: la certeza de que no estaban preparadas para ser madres de un hijx LGBTQ+, y la expectativa de que esa misma falta de preparación puede volverse aprendizaje si es compartida.

Orgullo y respeto: reacomodos afectivos en la subjetividad materna

Si la aflicción y la incertidumbre fueron marcas iniciales, con el tiempo las madres describen una transformación de esos afectos hacia formas de orgullo, respeto y cariño. En la conversación colectiva, la palabra “orgullo” se repitió varias veces para nombrar la manera en que miran a sus hijxs: no meramente como sobrevivientes de un contexto hostil; en su lugar, como sujetxs capaces de afirmarse en un mundo que los rechaza.

Hago hincapié, de nuevo, en la aseveración de Rocío, quien después de evocar el machismo de su familia de origen, insistió: “Al contrario, estoy muy orgullosa de mi hijo” (comunicación personal, 31/MAY/2025). Esto marca un viraje: la herida ya no es sólo lugar de dolor: es también espacio de fuerza compartida. Por otro lado, la ternura aparece en relatos donde las madres subrayan su disposición a acompañar. Gabriela, por ejemplo, relató que, Kar, su hijo, le llama en confianza “gusano”, y cómo ese apodo se ha vuelto un código afectivo que les permite sostener la cercanía en medio de tensiones por la identidad de género. Retomo aquí la autodescripción de Gabriela: “apapachadora” y “amorosa”, aun reconociendo que tiene su genio. En su narrativa, el cuidado cotidiano se traduce en prácticas tales como escuchar, contener, negociar las formas de nombrar. Desde la teoría de los afectos, la ternura opera aquí como fuerza que tiene potencial para desarmar la linealidad sexo-género-deseo (Butler, 1990) y habilita un espacio donde la diferencia no fractura el vínculo, pues abre posibilidades para su expansión.

En el caso de Adriana, el amor materno se entrelaza con el humor. Ella se presentó entre risas, diciendo que su pasatiempo es “pelearse con sus hijos”. La risa contagia a las demás, que la acompañan en ese humor ligero con el que convierte el conflicto cotidiano en motivo de broma compartida. Al mencionar que también fuma, guiña complicidad con Leti, tejiendo un guiño de

afinidad. Dice con sencillez que es empleada en una fábrica, y enseguida subraya que es muy sociable, casi como si quisiera equilibrar lo que confiesa después: “soy muy enojona”. En su voz, el enojo no aparece como un defecto vergonzante; por el contrario, es un rasgo que asume con franqueza y que arranca sonrisas cómplices. Esta ligereza no resta profundidad; por el contrario, funciona como recurso afectivo que ayuda a sobrellevar la crudeza de lo vivido.⁹²

En torno a la salida del clóset de sus hijas (Valeria y Samantha) y su experiencia como mamá de ambas, Adriana compartió algo breve pero contundente:

Yo fui más... no simple, pero cuando a mí me dijeron mis dos hijas, fue por separado, en tiempos diferentes. No me dio miedo en el momento; ya después como que lo procesé. No me faltó decirles nada. [...] No tuve que callarme nada, y hasta la fecha siempre se los he dicho: “cuentan conmigo para todo”. (comunicación personal, 31/MAY/2025).

Lo que en un inicio aparece como “ligereza” en su carácter —la risa, el enojo asumido con franqueza— se convierte aquí en un modo de resistencia frente a la norma que dicta rechazo, desconcierto o duelo cuando una hija sale del clóset. En lugar de paralizarse o de instalar la sospecha como carga permanente, Adriana eligió algo distinto: responder sin miedo, con palabras que desarmen el peso del clóset —así quedó explorado en el capítulo 2—. En esa respuesta se cifra una práctica política, aunque ella no la nombre así: resistir no siempre significa encarar de manera frontal ni de inmediato —por ejemplo, en cuanto lxs hijxs revelan su *diferencia* o ésta es descubierta—; también puede ser acompañar, afirmar, sostener de manera gradual.

Su “cuentan conmigo para todo” no es una frase lanzada al aire, sino una reorganización afectiva que reconfigura lo materno. Frente al mandato cultural que prescribe rechazo, indiferencia o vergüenza, Adriana rehace su subjetividad como madre en clave de apertura, de disponibilidad, incluso de complicidad. De ahí que la maternidad, en su caso, aparezca como territorio de resistencia: no porque haya dejado de existir el peso de las normas; más bien, porque en los intersticios de lo cotidiano —en la broma, en el enojo compartido, en la afirmación tajante de apoyo— abre un espacio donde la diferencia de sus hijas no se traduce en amenaza: es una posibilidad de reorganizar el vínculo.

Rosario, por su parte, subrayó que la base de su relación con su hijo Sebastián es el respeto: “realmente lo que hacemos es aprender, aprender y respetar” (comunicación personal, 31/MAY/2025). Al enfatizar esta palabra, resignifica el mandato tradicional de la madre como

⁹² Así lo exploré en el capítulo 1 de esta tesis.

guardiana de la moral: en vez de imponer la norma, el respeto se convierte en el núcleo del vínculo. La reorganización afectiva no la llevó a “tolerar” a su hijo ni a amarlo “incondicionalmente”: la condujo a acompañarlo activamente, reconociendo que la *diferencia* es aprendizaje, no una amenaza. En este sentido, su testimonio desborda la noción de “aceptación” que critiqué en el capítulo 1, pues no se trata de conceder un permiso desde la autoridad materna; en cambio, sí de reconfigurar la relación misma en clave de horizontalidad y mutuo reconocimiento.

En suma, el orgullo, el respeto, el cariño y demás afectos citados en estos relatos no son simples sentimientos privados: son afectos que circulan y reorganizan la relación materno-filial. Como plantea Ahmed (2004/2015), los afectos orientan los cuerpos hacia ciertos objetos; en este caso, orientan a las madres hacia la defensa de sus hijxs y hacia la construcción de comunidad con otras madres. Estos afectos, al hacerse públicos en pancartas como “Abrazos de mamá” o en la creación del grupo de WhatsApp, se vuelven además consigna política: amor que desafía, ternura que protege, orgullo que congrega.

3.2 El vínculo materno-filial reorganizado

Como se ha estado observando, el proceso que sobreviene a la salida del clóset reorganiza afectos y también reconfigura la subjetividad de las madres. Lo que antes era interacción cotidiana pautada por mutismos —el *elefante en la sala*,⁹³ del capítulo 2— o presunciones cisheteronormativas, se convierte en diálogo más abierto, en negociación constante y en confianza que se gana paso a paso. Se abren posibilidades para que la maternidad ya no sea concebida como mandato natural; en cambio, como un proceso de constante aprendizaje.

Este aprendizaje tiene un matiz particular que Graciela Hierro (1998) —según lo expuse en el capítulo 1— conceptualizó como *pensamiento materno*: un saber encarnado que, lejos de limitarse a la repetición de normas, se abre a la reflexión y a la crítica. En algunos de los relatos de las madres, este pensamiento se despliega en clave de pedagogía inversa: son lxs hijxs quienes enseñan a sus madres, compartiendo términos, narrativas y formas de habitar el género y la sexualidad. A ese respecto, en el capítulo 2 mostré las formas en que el clóset operaba como

⁹³ El término alude, en esta investigación, a aquello que está presente pero no se nombra: la orientación sexual o identidad de género no heterodoxa de lxs hijxs y las tensiones afectivas que esta produce al interior de las familias. Funciona como metáfora de los silencios y evitaciones que sostienen la normalidad heteronormativa: todos saben que está ahí, pero pocos se atreven a señalarlo. Nombrar al elefante implica, entonces, hacer visible lo que incomoda y, con ello, abrir la posibilidad de reorganizar los afectos y los vínculos familiares.

elefante en la sala. Tras su revelación, son lxs hijxs quienes, ocasionalmente, favorecen la reorganización de los saberes de las madres.

Pedagogías inversas y subjetivación materna

Para examinar esta proposición, recupero lo que Beatriz compartió en el grupo focal. Ella se presentó muy animada con las demás mamás. Mencionó la incertidumbre económica que se le avecinaba al concluir la maestría. Habló de su pasión por la lectura con un brillo particular, defendiendo ese gusto aunque otros le sugieran buscar otra cosa. En sus palabras, se asoma un deseo de libertad: leer no por obligación académica, sino por placer, por la lista de libros que ya la espera. Al describirse, se nombra entusiasta pero también ansiosa, relajada para muchas cosas y estricta para otras. Esa combinación revela una subjetividad en movimiento: alguien que se asume con contradicciones, que no busca proyectar perfección, y que está abierta al aprendizaje.

Esto último se refleja en la anécdota que relató sobre su hija Aimé, en una situación de acoso escolar:

O sea, las chicas se dan cuenta que quizá... O sea, primero, hacer amigas; porque como que ya se dan cuenta, pues que no comparten mucho con ella algunos gustos o grupos. Entonces, pues se van a dar cuenta. No falta la que le pregunta: “oye, ¿y tú eres gay?”. Porque pues sí le preguntan; y ella así de: “pues yo como Juan Gabriel”, porque se acuerda mucho, ¿no? [todas las mamás pronuncian en coro la frase y ríen o sonríen]: “Lo que se ve, no se pregunta”. Y así lo deja. Pero hay chicas que dejan de hablarle. O sea, ¡hay morras que dejan de hablarle! (comunicación personal, 31/MAY/2025).

La frase de Aimé —“lo que se ve, no se pregunta”— condensa una forma de resistencia frente a las gramáticas sexoafectivas dominantes. Como señala Eduardo Mattio (2023), estas gramáticas operan como reglas implícitas que regulan qué formas de deseo, de afecto y de vínculo son legítimas, y cuáles son objeto de sospecha o sanción. El acoso escolar que Aimé enfrentó no se limitaba a una curiosidad inocente: respondía a la exigencia de que el deseo y la identidad fueran verbalizados para ser juzgados y clasificados según los parámetros heteronormativos.

Con su respuesta irónica, Aimé interrumpe esa lógica. Se niega a quedar atrapada en el régimen de la confesión —decirlo para ser validada o condenada— y devuelve la pregunta en clave de burla, apoyándose en el repertorio cultural de Juan Gabriel. La risa que provocó entre las madres del grupo focal no es trivial: constituye un momento de comunidad, de reconocimiento compartido,

donde el ingenio de Aimé desarma el peso de la norma y habilita un respiro frente a la violencia cotidiana.

Para Beatriz, tal contestación no pasa desapercibida. La trae a la conversación a modo de ejemplo de cómo su hija no sólo se defiende: también la educa a ella en nuevas formas de leer el mundo. Allí se visibiliza la pedagogía inversa: la madre aprende de la hija a resistir la presión normativa y a relativizar la necesidad de “confesar” la diferencia. En el plano analítico, puede decirse que Aimé produce una reescritura mínima de las gramáticas sexoafectivas al introducir el humor como táctica de supervivencia y de dignidad.

Lo anterior resuena con el proceso de reorganización de Gabriela. Su hijo Kar se enunció, primero, como bisexual; después, como no binario, y finalmente, le pidió ser tratado en masculino. Durante el grupo focal, una intervención de Gabriela me llevó a pensar lo siguiente: fue su hijo Kar —y no su formación académica— quien la impulsó a un aprendizaje vital, ya que su transición desarticuló los saberes que consideraba afianzados:

Entonces, ha sido como todo un escalar; como dicen [se refiere a los relatos de las demás mamás]: a ver, espérate, ¿qué más vas... con qué más me vas a salir ahora? [algunas mamás ríen en complicidad]. Bueno, está bien. Y me dice alguien: “bueno, pero es que tú eres sexóloga; o sea, tú sabes”; “sí, pero soy mamá. Antes de ser sexóloga, soy mamá”. Y para ser sexóloga, tuve una formación, obviamente, teórica, ¿no? Sí, para acompañar procesos y demás. Para estar para las, los y les otros; no para mí. Pequeño detalle. (comunicación personal, 31/MAY/2025).

Dicho testimonio me hizo recordar algo que la misma Gabriela me compartió en la entrevista individual que le hice meses atrás:

Lo bisexual, como que no me movió el tapete; nada. Yo dije: [...] qué chido que te puedas enamorar de quien tú quieras. Lo no binario, ¡eso sí es lo que me movió y lo que me dio más miedo! Digo, tanto por Kar como por mí; por cómo yo lo tenía que ir asimilando, ¿no? A pesar de que me dijo: “es que no va a haber hormonización, no va a haber cirugías, no va a haber nada”, yo dije: “ah, espérame”; le dije: “esta no me la esperaba” [...] porque entonces es, pues sí, el desterrar [...] la conceptualización femenina de Kar, ¿no? (comunicación personal, 26/SEP/2024).

En estas palabras se escucha la fractura de un horizonte de expectativas: si la bisexualidad pudo encajar en su concepción abierta de la sexualidad, la identidad no binaria confrontó a Gabriela

con el límite de sus propios marcos interpretativos. El miedo se proyecta tanto hacia el futuro de Kar como hacia sí misma, en tanto madre que debe asimilar y renombrar. Así, lo que Gabriela relata no puede reducirse a una reacción individual, pues se trata de una experiencia en el sentido que propone Teresa de Lauretis (1987): un proceso de constitución de la subjetividad donde el *yo* se encuentra con el mundo social y, en ese cruce, reorganiza significados, saberes y afectos. En Gabriela, ese encuentro se traduce en un aprendizaje que reconfigura simultáneamente su maternidad — que deja de custodiar la coherencia normativa en la sexualidad; que pasa del miedo a la búsqueda, de la costumbre a la reinención, de la autoridad a la escucha— y su propia subjetividad: se transforma en el cruce de saberes formales (su formación en sexología) y saberes encarnados (la vida compartida con su hijo Kar).

Lejos de quedarse en la incomodidad, recuerdo que Gabriela me relató —en la entrevista individual previa— cómo buscó informarse: “me he dedicado un poquito más a estudiar, a leer, a... incluso, pues ver de repente videos de gente no binaria y demás como para tratar de que me caiga más el veinte” (comunicación personal, 26/SEP/2024). Aquí se observa una subjetividad en transición: la madre que se reconoce carente de conocimientos, que admite no saberlo todo “ni siquiera siendo sexóloga”, y que elige aprender de su hijo. En su propia voz lo dice: “Kar sabe más que yo; lo doy por hecho. Va un paso más allá o dos que yo” (comunicación personal, 26/SEP/2024).

Estas reflexiones muestran cómo la interacción cotidiana cambia: se multiplican las conversaciones, se ensayan nuevas formas de nombrar; y en ese ejercicio, las madres mismas se transforman. Para seguir explorando lo anterior, recupero el diálogo con una de las mamás que no pudo asistir al grupo focal, pero cuyas experiencias se engarzan con las del resto: Ruth. Cuando la entrevisté individualmente y le pedí que se presentara a sí misma, ella suspiró antes de hablar, como si necesitara tomar aire para nombrarse. Se describió como dinámica, alegre, comprometida, siempre pendiente de su gente. En su voz había seguridad y también ternura, como si al definirse, pensara de inmediato en quienes la rodean. Cuando menciona a Miguel Ángel, su hijo menor, se le ilumina el rostro: “¡un ser maravilloso!”. Ruth se reconoce como una madre alegre y desenfadada, a quien su hijo Miguel Ángel admira y respeta por la fuerza con que ha sostenido a la familia como madre autónoma.

En los siguientes pasajes de mi conversación individual con Ruth (comunicación personal, 27/SEP/2024), el pensamiento materno y las pedagogías inversas salen a flote:

A mí lo que me toca pues es cuidarte, es seguir guiándote [...] O sea, no me toca otra cosa más que el escucharte y el guiarte en la medida de mi entendimiento, porque hay cosas que pues no entiendo, pero pues tengo que estudiarlas para poder explicarte. [Ruth al narrar la charla que tuvo con su hijo Miguel Ángel en el momento en éste salió del clóset]

Miguel me ha enseñado un montón de cosas. [...] y él me habla, por ejemplo, de las banderas⁹⁴ y de las orientaciones y la sexualidad.

Ricardo [primo de Ruth, que es psicólogo] ha sido como que también un soporte en ese aspecto bastante fuerte [...] Y realmente a lo mejor en ocasiones, luego ni soy yo la que investiga, ¿no?, sino que llega a Miguel y me dice: “mamá, ¿qué crees? Vi tal, tal, tal cosa. Y en tal libro...”; o sea, un montón de información que te digo que él empieza a aterrizarme y me cuenta, ¿no?

La experiencia materna en Ruth se transforma en un proceso de pedagogía inversa. Ella misma admite: “hay cosas que pues no entiendo, pero pues tengo que estudiarlas para poder explicarte”, con lo cual reconoce un límite en sus marcos previos de interpretación. Sin embargo, esa falta no es un vacío —o una falla, bajo el estereotipo de la madre que debe saberlo todo—; por el contrario, refleja apertura para aprender de su hijo. De hecho, Ruth afirma: “Miguel me ha enseñado un montón de cosas [...] él me habla, por ejemplo, de las banderas y de las orientaciones y la sexualidad”, y con ello sitúa a Miguel Ángel como mediador de nuevos saberes que reconfiguran su subjetividad materna.

Este cambio se articula con el pensamiento materno (Hierro, 1998), entendido como un ejercicio que lejos de ser estático, es dialógico: la madre aprende en interacción con sus hijxs. Dicho de otro modo, se trata de una práctica que se despliega en el vínculo cotidiano con lxs hijxs y que no se agota en la transmisión unilateral de normas, pues admite el aprendizaje mutuo. En su caso, Ruth incluso atribuye la mayor parte de la información que posee a lo que su hijo le enseña. Aquí, la autoridad tradicionalmente materna se descentra, y se produce un aprendizaje mutuo que redistribuye el poder en la relación materno-filial.

Así, la maternidad deja de sostenerse en el monopolio del saber, ya que navega en un flujo afectivo y cognitivo en el que Miguel Ángel enseña a Ruth, su mamá, cómo reaccionar, cómo

⁹⁴ Las banderas del espectro LGBT+ funcionan como símbolos visuales que señalan identidades y subgrupos específicos. Una función común que desempeñan es la de proveer visibilidad y un sentido de comunidad a personas que comparten una orientación sexual, identidad de género o expresión de género particular. En tal sentido, la bandera arcoíris actúa, con frecuencia, como el estandarte general de la población LGBT+ en su conjunto.

nombrar y cómo habitar escenarios atravesados por el género y la sexualidad. Dicho desplazamiento resignifica la maternidad como una práctica de apertura, escucha y transformación subjetiva mediada por afectos. Estos últimos, en su condición de orientaciones que configuran la manera en que los cuerpos se acercan o se alejan en la experiencia compartida (Ahmed, 2004/2015), permiten leer estas *pedagogías inversas*: 1) como desplazamientos afectivos que reconfiguran tanto la maternidad como la subjetividad de quienes la ejercen, y 2) más allá de meros intercambios de saber; más bien, como reorganizaciones subjetivas que redefinen lo que significa ser madre —esto, como fruto de la *experiencia*: un proceso en el que los sujetos se producen y se reconocen en interacción con discursos, afectos y relaciones (De Lauretis, 1984/1992)—.

Cuando ser madre implica “salir del clóset”

La reorganización del vínculo materno-filial, que en los párrafos anteriores se expresó como aprendizaje y apertura, conduce a una dimensión más amplia de transformación: cuando el acompañamiento implica también salir del clóset como madre. Es decir, cuando el tránsito de lxs hijxs obliga a las madres a reacomodar su lenguaje y sus afectos, así como su posición en el tiempo y en el espacio social. En este sentido, la reorganización afectiva desborda la crononormatividad de la maternidad —esa secuencia lineal que asume que las madres enseñan, que hijas e hijos aprenden, y que el tiempo corre hacia la madurez y la estabilidad—. Cuando unx hijx sale del clóset, ese guion temporal se altera: el tiempo familiar se detiene, se bifurca o se reinventa, y las madres comienzan su propio proceso de salida. En este apartado abordaré tal dimensión: cómo acompañar también significa reordenar las temporalidades afectivas, desafiar la linealidad del mandato materno y asumir, en la propia carne, la experiencia del clóset.

La crononormatividad, concepto desarrollado por Elizabeth Freeman (2010), se refiere al proceso mediante el cual las instituciones sociales (como el Estado, la familia o la religión) organizan y regulan los ritmos de vida de las personas, haciéndolos pasar por naturales y universales, a fin de maximizar la productividad económica y asegurar la reproducción del orden social. Es la imposición de un ritmo temporal único y normalizado que lejos de limitarse a organizar los calendarios y los horarios, inscribe en los cuerpos un ritmo específico con metas, necesidades o hitos por alcanzar (por ejemplo, la idea de que la vida debe seguir una secuencia lineal: infancia, educación, trabajo, matrimonio, hijos y jubilación).

El tiempo crononormativo está profundamente entrelazado con la heteronormatividad (Freeman, 2010), especialmente en relación con los tiempos de vida, afectividad y procesos corporales ligados a la reproducción y a ciertos ritmos de vida considerados “normales”. De esta manera, promueve las temporalidades que conducen a la integración y sostenimiento de la familia nuclear heterosexual. Las vidas que no se ajustan a este patrón son vistas como *fuera de tiempo* o *desviadas*. Desde este enfoque, el tiempo no es neutral: es un campo de batalla donde se juega qué vidas se consideran oportunas, productivas y dignas de ser vividas. Así, la crononormatividad es una herramienta de control social: la gente que no se adapta a estos ritmos temporales es castigada, estigmatizada o considerada improductiva.

La maternidad, más allá de ser un mero un acto biológico o una elección personal, es una de las instituciones crononormativas más poderosas. Entendida como institución social, cultural y biológica, está imbuida de normativas temporales que regulan cuándo y cómo debe suceder, ajustándose a expectativas sociales sobre los tiempos de vida, reproducción y afectividad.⁹⁵ Dicho de otro modo, establece y refuerza tiempos y ritmos normativos para la reproducción, la crianza y las afectividades asociadas, contribuyendo así a la regulación y normalización de la vida en términos heteronormativos —el cuerpo gestante y la figura de la madre son investidos con la responsabilidad de producir y garantizar el correspondiente orden social—.

¿Cómo desafía la crononormatividad de la maternidad el hecho de que un hijo, hija o hije salga de clóset como persona LGBT+? En términos simples, el clóset fuerza a la maternidad a revelarse como una práctica social y temporal que puede elegir entre replicar el orden establecido o *abrazar* la disidencia y la reinención. Para la madre que se aferra a la norma, el clóset es una catástrofe temporal que destruye la línea de vida que había invertido en construir. Para la madre que busca o logra desprenderse, representa un desafío profundo y polifacético: el clóset puede ser un *punte* hacia una nueva forma de ser madre, desafiante de los mandatos de la crononorma que se deslizan en la relación materno-filial.

Cabe apuntar que el clóset no sólo opera como un régimen sexoafectivo que regula qué identidades pueden decirse o mostrarse: también es un régimen temporal que dicta el cuándo y el cómo de la revelación. En tanto norma temporal, impone un *calendario de la verdad*: determina

⁹⁵ El capítulo 1 de esta tesis explora los significados y afectos que las mujeres entrevistadas atribuyen a la experiencia de ser madre, entendida como una construcción social, situada y atravesada por mandatos de género. A partir de sus relatos, se analizan tensiones entre deseo, institución y práctica materna, así como las estrategias con que negocian los ideales (estereotipos) de la “buena madre”.

los momentos “correctos” para nombrarse, las edades en que “debería” haberse sabido o confesado algo, los ritmos aceptables de aceptación o de duelo. Salir del clóset, en este sentido, apunta a un desafío a la crononormatividad —esa sincronía obligatoria con los tiempos de la heterosexualidad y la maternidad tradicionales—. Quien sale del clóset introduce un quiebre narrativo para el cual lxs otrxs no están preparadxs; fuerza a reescribir el pasado (“¿desde cuándo lo sabías?”), el presente (“¿por qué ahora?”) y el futuro (“¿cómo será tu vida de aquí en adelante?”). Así, el clóset controla los ritmos de la vida: culpabiliza tanto la precocidad como la tardanza. Por eso, salir del clóset es también un acto de *soberanía temporal*: la afirmación del derecho a definir el propio ritmo, a habitar el tiempo presente y escribir una biografía fuera —o a pesar— del guion crononormativo. Para las madres, esta desincronización no es menor: trastoca los tiempos previstos de la maternidad y las obliga a habitar una temporalidad queer, donde acompañar significa aprender a existir con un tiempo nuevo.

Cuando un hijx sale del clóset, el tiempo familiar se desajusta: las madres se ven obligadas a negociar entre el silencio y la palabra, entre norma y subversión. La salida del clóset no ocurre una sola vez ni pertenece exclusivamente a quien la enuncia: también involucra a quienes escuchan, responden y reorganizan su mundo a partir de ese momento. En el caso de las madres, acompañar puede implicar salir del clóset junto a sus hijxs: asumirse públicamente como madres de una persona LGBT+, o bien habitar la tensión entre lo que se sabe en casa y lo que se puede decir fuera de ella.

Leti lo expresa con claridad en su relato. Ella se enteró de la orientación sexual de su hijo Andrés cuando él tenía 16 años: “yo me enteré primero de que era así, ¿no? Y entonces dije: ¡uhm, su papá! Su papá siempre ha sido muy machista; dije: ¿qué va a hacer?, ¿no?” (comunicación personal, 2/OCT/2024). En su voz se escucha la conciencia del riesgo, no nada más para Andrés, también para ella misma como madre en un entorno donde el mandato de la discreción todavía pesa. Su decisión de acompañar vino conducida por otra: cómo decirlo, cuándo decirlo y a quién. Pasaron tres meses antes de que Leti y su hijo decidieran hablar con el padre: “porque ya lo conozco [...] dije: no, se va a poner loco”.

En términos de temporalidad queer, este lapso de espera muestra la forma en que el clóset se impone como régimen temporal. Es decir, no basta con “aceptar” o “apoyar”: hay que sincronizar las *verdades afectivas* con un entorno que no las soporta. Leti habita ese desajuste con cautela: “nos ponemos de acuerdo para que no esté su papá cuando trae a alguien” (comunicación

personal, 2/OCT/2024). Esto, que podría leerse como ocultamiento, es una estrategia de cuidado y de resistencia. Frente al tiempo lineal de la crononorma —que ordena cuándo hablar, cuándo callar, cuándo hacerse visible—, Leti opta por el ritmo de la protección: ni silencio cómplice ni exposición temeraria, sino acompañamiento táctico.

Su “salida del clóset” como madre ocurre así en fragmentos: primero, ante su propia familia de origen —“yo les dije a mi familia [...] toda mi familia, toda, por parte mía, todos apoyan a Andrés”—; después, frente a una institución religiosa que pretendía corregirlo —“íbamos a la Casa de la Familia [...] pero yo veía que ni ayudaba ni nada... [...] yo decía: eso ya no se quita; él es de por sí así. Pero no: su papá a fuerza quería seguir buscando ayuda”—; finalmente, en la defensa cotidiana de Andrés frente a un entorno vecinal y conyugal hostil. Cada uno de estos gestos implica un acto de exposición: declarar, ante sí y ante los otros, que su hijo no es motivo de vergüenza.

En este sentido, Leti encarna la tensión entre dos temporalidades: la que exige silencio y la del deseo de acompañar a su hijo y conectarse con él. Su acompañamiento, más que lineal, es pendular: se mueve entre el miedo y el orgullo, entre la prudencia y la afirmación. Salir del clóset como madre, en su caso, no consiste en proclamar una verdad definitiva; en cambio, en sostener la posibilidad de decir y callar según las condiciones del entorno.

Si en el caso de Leti la salida del clóset de su hijo la obligó a negociar con los tiempos del silencio y la protección, en Gabriela la revelación de Kar, su hijo, trastoca otra clase de temporalidad: la del saber experto y el aprendizaje profesional. Su testimonio deja ver que el clóset también desordena los tiempos del conocimiento: el instante en que la teoría se vuelve insuficiente y la madre debe aprender de nuevo.

Gabriela, médica y sexóloga, narró entre risas y sobresaltos ese proceso: “Lo bisexual, como que no me movió el tapete; nada. [...] Lo no binario, ¡eso sí es lo que me movió!, y lo que me dio más miedo” (comunicación personal, 26/SEP/2024). Su reacción muestra el modo en que el clóset —como régimen temporal— exige una sincronización entre lo que se sabe y lo que se siente. En su voz, se escucha la fractura del tiempo lineal del saber: la vida cotidiana irrumpe en lo que parecía aprendido y afianzado en la teoría, con una fuerza que descoloca, reescribiendo el pasado (*¿por qué no me di cuenta antes?*), el presente (*¿cómo lo nombro ahora?*) y el futuro (*¿qué vendrá después?*).⁹⁶

⁹⁶ Preguntas retóricas; no fueron expresadas textualmente por Gabriela.

En Gabriela, la salida del clóset de Kar se convierte en una doble exposición: la de su hijo ante la familia y la suya propia ante el mundo profesional y social. Ella misma lo dice: “tanto orgullo hay, que cuando doy conferencias y pláticas, siempre menciono: ‘tengo un hijo no binario’”. Esa afirmación pública la coloca, simbólicamente, fuera del clóset: asume su maternidad como testimonio y posicionamiento político. Lo que antes era un asunto privado —la identidad de su hijo— se transforma en bandera y en acto de mediación afectiva: “para darles a entender que la vida es así [...] yo tengo una cría así” (comunicación personal, 26/SEP/2024).

El tránsito de Gabriela, sin embargo, no está exento de tensiones. En el ámbito doméstico, aún confronta a su propio padre —de 76 años al momento de la entrevista a ella—, quien ha llegado a calificar como “anormales” a las personas trans. “¡Híjole! A mí es como si me pusieran un cuete ya sabes dónde, ¿no? Sí me he dado mis buenos rounds con él. Le he dicho: ‘no digas esas cosas, porque tenemos una en casa’” (comunicación personal, 26/SEP/2024). Esta escena refleja cómo el acompañamiento materno se despliega también como resistencia intergeneracional. En este acto, el pensamiento materno se manifiesta como pedagogía y defensa frente a la crononormatividad que moldea los saberes, en particular aquellos relativos a la sexualidad.

En términos de temporalidad queer, Gabriela habita una disincronía doble: el tiempo íntimo de la comprensión y el tiempo social de la “aceptación”. Mientras Kar “va uno o dos pasos más adelante”, ella se reconoce en constante retraso, aprendiendo, ajustando el lenguaje, ensayando pronombres, pidiendo tiempo. Pero en esa aparente lentitud reside la potencia del acompañamiento: es un tiempo expandido, un proceso de afecto materno que se rehace sin prisa, que resiste la exigencia de inmediatez del mundo normativo. Así, la “salida del clóset” de Gabriela como madre no ocurre de una vez ni del todo. Se produce cada vez que menciona a su hijo en público, cada vez que negocia con su padre o explica a sus colegas lo que significa ser madre de una persona no binaria. Su relato deja ver que el acompañamiento es mucho más que un acto de apoyo: es un modo de existir en un tiempo nuevo, un tiempo que ya no se ajusta al *deber ser* de la maternidad, sino que se abre al ritmo de la *diferencia* y del aprendizaje mutuo.

Para otra de las mamás, Sofía,⁹⁷ el clóset se revela como un territorio compartido: un espacio de silencios, de cuidados y de miedos donde la maternidad se ve obligada a reinventarse. En la entrevista individual que le hice (comunicación personal, 24/MAR/2024), ella habló con la

⁹⁷ Sofía no pudo acudir al grupo focal; sin embargo, lo que me compartió en entrevista resulta pertinente para la discusión.

serenidad de quien ha vivido mucho y ha aprendido a mirar su historia sin prisa. Se nombró desde un inicio como ama de casa, con un énfasis casi ritual: “muy muy amante de mis hijos, de mi familia; muy muy de casa”. Habló de sus dos hijos —Alejandro y Eduardo, de 24 y 28 años, respectivamente— y del difícil aprendizaje del desapego: reconoce que cayó en sobreprotección y que durante años creyó estar en control de “todo”, pero ahora asume que cada quien “es libre”. Al hablar de la salida del clóset de Alejandro, me dijo lo siguiente:

Cuando salió del clóset, yo creo que tenía once años. [...] Porque yo siempre he sido muy abierta. Muy abierta, muy abierta. Con ignorancia, pero abierta, ¿sabes? [...] Yo creo que mi mayor miedo era el afrontarme a mi esposo. Eso sí lo puedo decir claramente. [...] Ya no me guardo nada. No tengo por qué guardármelo. Ya no quiero perder tiempo; al contrario, quiero saber vivirlo, y vivirlo bien. Y más, con mis hijos. [...] Entonces, como que había miedo. Porque incluso a veces veíamos este programa... ay, es que se me olvidó el nombre... de *La draga más draga* [Sofía ríe]. Y a veces mi esposo no estaba, y teníamos que pausarlo y quitarle, porque sabíamos que estábamos haciendo... como si estuviéramos haciendo algo malo, ¿sabes? (comunicación personal, 24/MAR/2024)

En este fragmento, se revela cómo la crononormatividad se filtra en la vida doméstica. En el relato de Sofía se articula la tensión entre apertura y desconocimiento, entre el deseo de acompañar y el peso de los mandatos que marcan qué se puede saber y cuándo. En particular, el miedo que menciona no es individual: es estructural, dado que proviene de la crononorma de la familia heterosexual, donde el tiempo del padre organiza los silencios y los ritmos de revelación. En ese marco, la madre administra las pausas, regula los momentos de exposición, negocia la visibilidad de su hijo. Pausar o quitar el programa de drag queens cuando el esposo estaba presente encarna una forma de esa regulación temporal: detener el goce, posponer la risa, aplazar *la verdad*. Se trata de una pedagogía de la espera que el régimen heteronormativo impone como sinónimo de una supuesta armonía familiar.

Sin embargo, la voz de Sofía también abre una fisura en la crononormatividad. Cuando dice “ya no me guardo nada. No tengo por qué guardármelo. Ya no quiero perder tiempo”, enuncia una *rebelión temporal*. Su rechazo a “guardar” y a “perder tiempo” es una crítica al mandato de la discreción y al ritmo moral del ocultamiento. En lugar de esperar un momento adecuado, elige vivir en presente: un tiempo queer que no necesariamente busca reconciliarse con el pasado ni

anticipar la aceptación futura, sino afirmarse en el ahora. Dicho de otro modo, Sofía reordena su vida bajo un principio queer del tiempo: vivirlo, y vivirlo bien, como ella misma lo dice.

Esto último no ocurre de inmediato ni de manera espontánea. En ese tránsito, las interpretaciones del pasado están mediadas por la posición que ocupamos en el presente, lo cual involucra, desde luego, un encuentro dinámico atravesado por afectos:

Yo creo que mi hijo sí sufrió bastante. Y no digo que no, nomás de mi lado; también del lado de mi esposo, por estarse reprimiendo cosas que a lo mejor simplemente, pues por no saberse él reconocido aquí en casa. Sé que sí vivió mucho bullying en la escuela también, ¡mucho bullying, muchísimo bullying! [...] Y la verdad, con la impotencia de, pues, no saberlo defender, no poderlo defender. Eso creo que sí me duele todavía, porque es algo que, pues, no puedes el tiempo regresarlo; pero sí me doy cuenta del daño, del daño que se hace cuando les hacen bullying. (comunicación personal, 24/MAR/2024)

Sofía introduce con fuerza la relación entre tiempo, afecto y culpa, donde la crononormatividad —en el sentido que le da Freeman (2010)— se hace visible como una estructura que regula tanto los ritmos de la vida reproductiva como los tiempos legítimos del dolor, del duelo y de la reparación. La madre que habla desde el presente reconoce que hubo un tiempo en que el sufrimiento de su hijo no encontraba respuesta: el modelo temporal heteronormativo no dejaba espacio para intervenir. La culpa que emerge en sus palabras —por no haber estado *a tiempo*—es un afecto modelado por ese régimen.

Sin embargo, en el reconocimiento mismo de ese retraso se abre la posibilidad de una reorganización afectiva. Sofía convierte la culpa en conciencia: su duelo no busca volver atrás; buscar aprender desde la *herida*. Su frase “sí me doy cuenta del daño” es también una forma de presentificar el pasado, de reescribir el tiempo desde el ahora. En este sentido, el dolor de Sofía no ha de ser leído como mera nostalgia: es también una forma de resistencia temporal. Al reconocer que “no se puede regresar el tiempo”, pero sí transformarlo en memoria activa, produce una afectividad queer del presente: una manera de habitar el tiempo que no pretende rehacer lo que fue y, en contraste, se encamina a cuidar de otra manera lo que aún puede ser.

Al igual que Leti y Gabriela, la “salida del clóset” de Sofía no se limitó a un acto público único;⁹⁸ más bien, es una práctica cotidiana, que se rehace cada día al interior de su hogar y fuera

⁹⁸ El capítulo 2 de esta tesis arranca con un relato etnográfico donde narro cómo conocí a Sofía: en un antro, con su participación en un concurso de baile, donde se declaró públicamente madre de un joven asistente: su hijo Alejandro.

de este. Algo semejante puede encontrarse en los relatos de Rocío y Rosario: la salida del clóset de sus hijxs reconfiguró la vida doméstica en el día a día, así como la manera en que habitan el tiempo y los vínculos. Ante ese hecho, ambas madres coinciden en describir la maternidad como una práctica de aprendizaje continuo. Rocío lo dijo con una claridad que resonó entre las demás y en la cual quiero insistir: “ser madre es aventarnos al duelo sin saber con qué nos vamos a topar, qué armas vamos a necesitar” (comunicación personal, 31/MAY/2025). Su frase condensa el desconcierto que produce ese instante en que el guion de la maternidad se detiene. El tiempo que antes parecía ordenado —nacimiento, crianza, independencia— se interrumpe con un acontecimiento que exige reorganización afectiva.

En Rocío, esto no se traduce en pérdida, sino en oportunidad: “aunque ya llevemos muchos años de ser madres, seguimos aprendiendo, seguimos tropezándonos”. La reiteración del verbo “seguir” marca una temporalidad expandida, no lineal: una maternidad que no pretende completarse, pues busca rehacerse en la experiencia de acompañar a Héctor, su hijo. En este sentido, el clóset funciona como *bisagra temporal*: abre un antes y un después que lejos de ser consecutivos, son coexistentes. La madre que *fue* —educada en una familia “muy machista”— convive con la madre que *ahora* se nombra “con el corazón abierto”. La coexistencia de esas versiones de sí misma muestra que la reorganización afectiva no es un punto de llegada; en su lugar, hay un movimiento constante entre el pasado aprendido y el presente elegido.

Rosario, por su parte, expresó la dificultad de los hombres para entender y acompañar: “ya están programados para ser hombres, y es muy difícil que cambien esa mentalidad” (comunicación personal, 31/MAY/2025). Pero al decirlo, ella misma se ubica fuera de ese programa: lo observa, lo describe, lo desactiva. En su relato, la temporalidad queer se manifiesta en la ruptura con la herencia: el linaje masculino —abuelo, bisabuelo, padre— que parecía perpetuar un mismo ritmo de dominación se interrumpe en ella. Su acompañamiento hacia su hijo Sebastián se aleja de la tradición: la tuerce, le abre grietas.

Tanto Rocío como Rosario muestran que salir del clóset como madre no siempre implica un acto público o espectacular; a veces, ocurre al elegir otro ritmo en lo doméstico. Ellas desafían la crononormatividad de la maternidad —ese mandato de saber, resolver, sostener sin pausa— y reivindican el derecho a aprender, a equivocarse, a sentir miedo, a tomarse tiempo. La temporalidad queer se encarna aquí como práctica cotidiana: la madre que respira antes de responder, que piensa antes de juzgar, que acompaña incluso sin entender del todo.

En suma, cuando acompañar incluye “salir del clóset” como madre, la maternidad se vuelve una práctica temporal y política que se distribuye —día a día— entre silencios tácticos y momentos de visibilidad, entre ritmos de protección y gestos de afirmación. A esto le denomino *negociaciones afectivas*: procesos situados (no momentos aislados) mediante los cuales madres e hijxs LGBTQ+ disputan, reorganizan y reorientan el reconocimiento, el lenguaje y los afectos bajo un régimen cisheteronormativo. Estas negociaciones, que van de lo tácito a lo deliberado y de lo íntimo a lo público, producen experiencia y transforman la subjetividad materna, a la vez que abren un espectro de posibilidades de vida para lxs hijxs.

El resultado de las negociaciones afectivas en las que se involucraron las mamás son saberes situados que reescriben el tiempo familiar y abren grietas en la crononormatividad. Esos movimientos —hechos de microdecisiones, pausas, chispazos de orgullo y pactos de cuidado— dejan huellas. A continuación, leeré esas huellas como un archivo de sentimientos (Cvetkovich, 2003): un registro histórico-político de emociones y memorias que no vive en expedientes institucionales, sino en prácticas creativas y testimoniales. El ejercicio de escritura que realizaron las mamás en el grupo focal —sus frases, escenas, consignas, incluso sus risas— funciona precisamente como ese archivo: una cartografía afectiva que convierte el dolor en documento, la ternura en método y la complicidad en horizonte de transformación.

3.3 La experiencia de las madres como posibilidad transformadora

El proceso de acompañar a unx hijx en su salida del clóset, además de alterar la organización afectiva de la familia, produce una crisis de sentido en la experiencia materna tradicional. Para las mamás con quienes conversé, funcionó como un reajuste temporal y afectivo. Salir del clóset —según lo exploré en el apartado anterior— no es algo que ocurra una sola vez ni se circunscribe a las personas LGBTQ+: también convoca a las madres a reconfigurar su propia subjetividad, a exponerse ante lxs demás y ante sí mismas en una nueva escena de reconocimiento.

Desde esta perspectiva, la salida del clóset puede ser comprendida como un acontecimiento doblemente transformador: desordena la linealidad de la crononorma —ese régimen que usa el tiempo para disciplinar los cuerpos, normalizar la heterosexualidad y garantizar la productividad dentro del sistema capitalista—, y simultáneamente reabre la maternidad como espacio de interrogación. Al trastocar los ritmos del *deber ser*, las madres comienzan a transitar otros tiempos y afectos, lo cual implica, por ejemplo, aprendizajes compartidos y prácticas cotidianas de

resistencia frente a entornos LGBTfóbicos. La crisis del horizonte heteronormativo se convierte así en un punto de inflexión, donde la maternidad está en posibilidad de no ser una institución que perpetúa la norma para devenir una práctica afectiva-disidente en transformación.

En ese tenor, acompañar a unx hijx LGBT+ supone renegociar las formas de ser madre. En los testimonios, esto se expresó en actos concretos que amplían las fronteras de la experiencia materna: detenerse a escuchar, aprender nuevos nombres y pronombres, confrontar a familiares, sostener el silencio cuando hablar sería peligroso o hacer de la ternura una forma de defensa. La maternidad se vuelve un territorio de tránsito, donde las normas de género y de tiempo se desordenan para dar lugar a temporalidades disidentes, más lentas, más afectivas, más atentas a la vulnerabilidad compartida.

En este proceso, la experiencia individual se enlaza con lo colectivo: las madres se reconocen unas en otras, comparten miedos y estrategias, y construyen redes de apoyo donde el afecto se transforma en conocimiento situado. En las páginas siguientes, analizaré cómo esta experiencia de reorganización materna se plasmó durante el grupo focal en un ejercicio de escritura colectiva: una práctica que funcionó como un archivo de sentimientos (Cvetkovich, 2003). En él, los afectos —el miedo, la culpa, la ternura, la esperanza, entre otros— se convierten en registros históricos y políticos que permiten leer la maternidad disidente como vivencia personal y como espacio de resistencia, de transformación social.

“Abrazos de mamá”: del testimonio individual a la red colectiva

¿Por qué me siento tan obligada a escribir? [...] Escribo para dejar registro de lo que otros borran cuando hablo, para reescribir las historias que otros han contado sobre mí, sobre ti. Para tener más intimidad conmigo misma y contigo. Para descubrirme, para preservarme, para crearme, para conseguir autonomía.

(Anzaldúa, 2025, p. 300)

Cuando el grupo focal llegó a su última parte, propuse a las mamás —Gabriela, Beatriz, Adriana, Rocío, Rosario, Leti y Jose— escribir unas líneas para sus hijxs, imaginando que podían regresar al pasado, al momento en que salió del clóset, con lo que ahora saben y sienten. En un segundo

momento escritural, les pedí que redactaran un mensaje para otras mamás de personas LGBTQ+, a fin de expresarles sus sentimientos y pensamientos. Ese ejercicio, sencillo en apariencia, se convirtió en un acto de introspección, sanación y, sobre todo, de encuentro, en el cual la palabra escrita/pronunciada se volvió un puente entre la memoria y el presente, entre la soledad de la experiencia individual y la posibilidad de comunidad.

Esas cartas, junto con el grupo focal, constituyen un archivo de sentimientos, en el sentido que propone Ann Cvetkovich (2003): un registro de afectos y memorias que no se conserva en los repositorios institucionales,⁹⁹ sino en los cuerpos, en los gestos y en los lenguajes que las personas crean para sostenerse. El archivo de sentimientos creado ese día —31 de mayo de 2025— condensó emociones individuales y las articuló en una memoria colectiva. Las madres se reconocieron unas en otras, repitieron frases de las demás, sonrieron ante coincidencias, lloraron ante palabras ajenas que terminaron siendo propias. En ese intercambio surgió la red *Abrazos de Mamá*, nombre que convinieron adoptar para continuar comunicándose. Lo que comenzó como un espacio metodológico —el grupo focal— se transformó en una comunidad afectiva.

La colectivización permite leer los afectos no como residuo del análisis de esta tesis, sino como material político e histórico. Al escribir, las madres no sólo recordaron: intervinieron el tiempo, reordenaron su experiencia, repararon algunos vacíos que la crononormatividad produjo en ellas. En lugar de cerrar el proceso, el ejercicio de escritura lo expandió al producir un archivo vivo que tiene el potencial de seguir escribiéndose en cada conversación, marcha o abrazo. Asimismo, al dirigirse por escrito a sus hijxs —y más tarde, a una madre imaginaria—, las participantes activaron lo que denomino *negociaciones afectivas*: procesos mediante los cuales los afectos se discuten, se organizan y se reescriben frente a los límites de lo decible y lo vivible.

Cada carta es, por tanto, una escena de reorganización/negociación afectiva situada. En el micronivel, se despliegan los aprendizajes cotidianos —los nombres, los pronombres, las reglas de convivencia—; en el mesonivel, los diálogos y tensiones con la familia extensa, la escuela o la Iglesia; y en el macronivel, las fricciones con los discursos religiosos, médicos o jurídicos que moldean “lo posible” en el género y la sexualidad. Las cartas, en conjunto, condensan esos tres niveles: son un archivo donde lo afectivo se vuelve político y lo político se filtra en la intimidad.

⁹⁹ Como parte de los antecedentes de esta investigación, recuperé algunos datos de la Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género (ENDISEG, 2021) y de la ENDOSIG (2018), que ofrecen una mirada estadística sobre la población LGBTQ+ en México. Frente a esos números, este apartado propone leer el archivo de sentimientos que las madres construyen al narrar sus experiencias, allí donde las cifras no alcanzan a precisar la textura de los afectos.

Gabriela a Kar: amor afirmativo y cuidado frente al mundo

Gusano, sabes que siempre cuentas conmigo. Que te amo con todo mi ser desde el momento en que habitaste cuerpo. Aquí estoy para lo que necesites. El mundo es cruel en ocasiones; hay mucha ignorancia y prejuicios. No te dejes abatir por ellos. ¡Tú eres la mera verdura! Demuestra de qué estás hecho y siéntete orgulloso de quién eres. Busca tu felicidad y tu paz. Te acompañaré y te acompaño hoy y siempre. Te amo mucho, mi unicornio morado. (carta de Gabriela, comunicación personal, 31/MAY/2025)

En estas breves líneas, Gabriela condensa una red densa de afectos y negociaciones que se despliegan en distintos planos de su experiencia materna. La carta es una declaración de acompañamiento. Desde el apelativo afectuoso “Gusano” hasta el cierre con “mi unicornio morado”, ella produce un lenguaje propio, íntimo, que fusiona ternura, humor y reconocimiento. En esta elección lingüística se expresa una negociación para nombrar: Gabriela no recurre a etiquetas identitarias externas: emplea motes que sólo tienen sentido dentro del vínculo. El afecto se vuelve idioma doméstico, un modo de afirmar la identidad de su hijo, Kar.

Cuando dice “te amo con todo mi ser desde el momento en que habitaste cuerpo”, inscribe ese afecto en una temporalidad expansiva: no nace en el parto ni en la crianza lineal; más bien, se va dando en la experiencia compartida de existir. Desde el pensamiento materno (Hierro, 1998), esta frase puede leerse como una reorganización del saber amoroso: ser madre ya no equivale a custodiar la coherencia normativa del cuerpo, sino a acompañar su transformación y su devenir.

Además, Gabriela reconoce la hostilidad del entorno: “El mundo es cruel en ocasiones; hay mucha ignorancia y prejuicios”. Este aviso abre el campo de la negociación afectiva. Al advertirle sobre la crueldad del mundo, Gabriela reconoce los límites externos, pero los enfrenta con una estrategia: la fortaleza. “No te dejes abatir por ellos. ¡Tú eres la mera verdura!” es una frase que, al combinar humor y orgullo, se traduce en resistencia. Aquí, el sentido de defensa no se expresa en la forma de resguardo: es aliento a la autoprotección. Es una pedagogía que enseña a sostenerse en la diferencia y a vivir con orgullo.

En su carta, Gabriela trastoca los límites del régimen heteronormativo al contraponer el amor materno a la violencia estructural del prejuicio. Cuando dice “Busca tu felicidad y tu paz. Te acompañaré y te acompaño hoy y siempre”, Gabriela reescribe las coordenadas del deber materno: ya no promete corrección ni disciplina; en cambio, se orienta hacia la presencia y acompañamiento continuos. Su promesa —“hoy y siempre”— desafía la linealidad temporal del cuidado; se

proyecta en un tiempo en espiral, sin clausura, donde el vínculo materno-filial no se define por el control, pues se privilegia la constancia afectiva.

Finalmente, el cierre “Te amo mucho, mi unicornio morado” introduce un símbolo de diferencia y fantasía. El unicornio sintetiza el reconocimiento de Kar, su hijo, como singularidad valiosa, no como excepción tolerada. Al nombrarlo así, Gabriela, además celebrarlo, inscribe su amor en una estética queer, donde el color, la metáfora y la imaginación reemplazan el deber y la corrección socialmente esperados en una buena madre.¹⁰⁰

El aplauso y las sonrisas de las demás madres tras su lectura completan la escena: el afecto que enuncia Gabriela no se queda en la esfera privada, sino que circula socialmente, produciendo resonancia y comunidad. En ese *abrazo* colectivo, el amor de una madre se convierte en archivo de sentimientos compartido: una emoción que deja huella y que transforma el espacio común en lugar de reconocimiento mutuo.

Beatriz a Aimé: autenticidad y acompañamiento como negociación afectiva

Aimé... Ay, no. Ay, no [la voz de Beatriz se entrecorta, sus ojos se tornan llorosos; las demás mamás la animan]. Aimé, gracias por existir... [Beatriz se detiene un momento; está muy conmovida] por iluminar mis días... [la voz de Beatriz sigue entrecortada; se nota muy sensible] y recordarme lo maravilloso que es ser auténtica. Aquí estoy para ti, para abrazarnos juntas, llorar juntas, reírnos juntas... Para acompañarnos. Disfruta tu vida, tu sexualidad, con quien te haga sentirte plena. No dudes, no te escondas. Te amo. Te amamos papá y yo. [las demás mamás sonríen conmovidas y aplauden a Beatriz] (carta de Beatriz, comunicación personal, 31/MAY/2025)

La lectura pública de Beatriz se distingue por la tensión entre el desborde emocional y la claridad discursiva. Su voz entrecortada, los silencios, las pausas y las lágrimas son manifestaciones emotivas y, a la vez, signos de una experiencia afectiva situada, atravesada por la exposición pública de lo privado y por la renegociación de lo que puede decirse sobre la sexualidad en un espacio social.

¹⁰⁰ El capítulo 1 de esta tesis explora cómo el estereotipo de la “buena madre” actúa como un mandato normativo que regula las emociones, los cuerpos y las prácticas de las mujeres. A partir de los relatos de las mamás entrevistadas, es posible observar que dicho ideal —basado en la entrega, la abnegación y la perfección— es inalcanzable, contradictorio y generador de culpa, pero también un campo donde las madres negocian, resisten y resignifican su experiencia, configurando formas de maternidad más situadas, afectivas y propias.

Beatriz se dirige directamente a su hija Aimé con un registro íntimo que conjuga gratitud y reciprocidad. La frase “gracias por existir... por iluminar mis días y recordarme lo maravilloso que es ser auténtica” revela una inversión de la pedagogía materna: es la hija quien enseña a la madre la autenticidad como valor que, ahora, comparten. Aquí, se encarna una negociación de reconocimiento y aprendizaje dentro del vínculo materno-filial; Beatriz se desplaza del lugar de quien forma al de quien se deja transformar. En términos de Ahmed (2004/2015), el afecto circula y reorienta: el amor ya no sólo fluye de la madre hacia la hija, sino que retorna en forma de bucle.

La serie “abrazarnos juntas, llorar juntas, reírnos juntas” funciona como una redefinición de dicho vínculo. La repetición de la palabra *juntas* difumina la jerarquía generacional y plantea una horizontalidad afectiva: ambas coparticipan en sus emociones, tiempos y vulnerabilidades. Aquí se materializa una negociación de cuidados y límites en la que la madre suelta el control sobre los ritmos emocionales. En lugar de absorber el dolor o la alegría, los comparte. Desde el pensamiento materno (Hierro, 1998), esto se traduce en un saber ético: ser madre no es controlar; es acompañar en el devenir.

Además, Beatriz introduce a un *nosotros* colectivo al decir “Te amamos papá y yo”. Esta inclusión de la figura paterna puede leerse como una estrategia de mediación afectiva frente a la familia extensa y los espacios sociales donde la heterosexualidad se asume como norma. Nombrar al padre en su afirmación del amor no implica diluir su propia voz; más bien, se amplía el circuito de cuidados evitando que quede confinado al ámbito de lo privado o “femenino”.

Sumado a ello, la frase “Disfruta tu vida, tu sexualidad, con quien te haga sentirte plena” es significativa. Beatriz rompe con la prudencia discursiva que suele dominar el campo materno al hablar de sexualidad: su instrucción no es de control; por el contrario, es de gozo. Este desplazamiento representa una negociación con los regímenes de moralidad y de temporalidad heteronormativa. En lugar de dirigir la felicidad de su hija hacia un futuro, por ejemplo, marital o reproductivo —el horizonte crononormativo de la maternidad tradicional—, Beatriz la ancla en el presente: la plenitud es aquí y ahora, no después de cumplir con hitos sociales de la “vida correcta”.

Su carta actúa como contrato afectivo que redefine las condiciones de la maternidad. En ella, el *ser madre* busca distancia del mandato de sacrificio. En ese proceso, se orienta como práctica reflexiva sostenida en el reconocimiento de la autonomía de la hija y en la voluntad de seguir aprendiendo con ella. Asimismo, el aplauso y la emoción colectiva que siguen a su lectura ponen de manifiesto el poder performativo del cariño cuando se comparte públicamente. En ese

instante, percibo que las demás madres se ven reflejadas en Beatriz, cuyo gesto individual se convierte en afecto social, en archivo vivo que legitima otras formas de ser madre.

Adriana a Valeria y Samantha: la brevedad como afirmación total

“Las amo y siempre contarán conmigo”.

(carta de Adriana, comunicación personal, 31/MAY/2025)

A diferencia de otras participantes, Adriana no elabora su mensaje en extensión; ella lo hace en contundencia. Su carta, en una línea, condensa una posición afectiva que no requiere justificación. En su brevedad se cifra una práctica materna que no precisa pedagogía explicativa: el afecto se afirma sin rodeos. En términos de negociaciones afectivas, el vínculo con sus hijas, Valeria y Samantha, se sostiene en una promesa de acompañamiento y en una política del cuidado que se orienta a la disponibilidad.

En el grupo focal, cuando comentó su texto, Adriana compartió lo siguiente:

Yo fui más... no simple, pero cuando a mí me dijeron mis dos hijas, fue por separado, en tiempos diferentes. No me dio miedo en el momento; ya después como que lo procesé. No me faltó decirles nada. Les dije en el momento lo que escribí aquí: “las amo y siempre contarán conmigo”. No tuve que callarme nada, y hasta la fecha siempre se los he dicho: “cuentan conmigo para todo”. Y así como dicen que somos mamás leonas: vamos a pelear con uñas y dientes por ellos. Por ellas o por ellos. (Adriana, comunicación personal, 31/MAY/2025)

En esa enunciación, Adriana introdujo una dimensión temporal relevante: “fue por separado, en tiempos diferentes”. Esta frase revela una experiencia desincronizada: cada salida del clóset exigió su propio tiempo, su propio ritmo de negociación y de diálogo.¹⁰¹ En lugar de esperar uniformidad, Adriana acompaña la diferencia temporal: no intenta igualar las experiencias de sus hijas, Valeria y Samantha; en cambio, negocia afectivamente con la heterogeneidad del tiempo. Desde la temporalidad queer, esto puede leerse como una forma de resistencia a la crononormatividad de la maternidad, que presupone un solo guion y un solo ritmo para todos los vínculos y la gestión de los afectos.

Adriana amplía su declaración al colectivo cuando enfatiza que sus hijas cuentan con ella para todo y “vamos a pelear con uñas y dientes por ellos. Por ellas o por ellos”. Estas frases revelan

¹⁰¹ Así lo observé y reflexioné al respecto en el capítulo 2 de esta tesis.

una negociación de exposición y defensa frente al entorno social. En contextos donde la heterosexualidad sigue siendo el estándar de *la buena madre, el buen hijo y la buena familia*, su promesa de lucha pública —“pelear con uñas y dientes”— transforma la maternidad en un acto político. Adriana no adopta una postura de tolerancia, sino de militancia cotidiana: la protección deja de ser un resguardo pasivo para convertirse en acción afirmativa frente al prejuicio.

Desde la perspectiva de los afectos (Ahmed, 2004/2015), la carta de Adriana puede leerse como una afirmación orientada: una emoción que se proyecta hacia el futuro y da dirección a los cuerpos. “Las amo” es más que un sentimiento espontáneo: es una práctica que organiza el espacio relacional, que orienta la acción y que produce una disposición política. Adriana se nombra como “mamá leona”, metáfora que traduce su amor en fuerza protectora, pero también en *instinto político*: la conciencia de que el cuidado sostiene a la resistencia.

Su brevedad, entonces, está muy lejos de ser superficialidad. Por el contrario, condensa una orientación al acompañamiento que renuncia a la elocuencia moral y se afirma como convicción encarnada. En su tono seguro, sin vacilaciones, Adriana despliega una forma de pensamiento materno donde el afecto se vuelve principio de acción: cuidar, nombrar y pelear son manifestaciones de una misma práctica que articula amor, política y resistencia.

Rocío a Héctor: espiritualidad, don y resistencia

Cuando llega su turno, Rocío se toma un tiempo para comenzar a leer; está muy conmovida, sus ojos se tornan llorosos. —Ay, no... No voy a poder leer. —¿Quieres que le demos la palabra a alguien más? —le dije, a fin de darle espacio y tiempo. —Ajá.

Entonces, tomaron la palabra Rosario y luego Jose. Después, volvimos a Rocío:

Hola, mi amor. Siempre le digo “mi amor”. Sé que esta tendencia con la que naciste es otra herramienta más, pero la que... Es una herramienta más con la que te dotaron. Dios te ha provisto de tantos dones y habilidades no de gratis, sino [Rocío toma unos momentos para continuar] para poder afrontar esta situación, que si para mí no es un conflicto [la voz de Rocío sigue entrecortada] a ti, viviendo en esta sociedad, pudiera significar un obstáculo. Estás listo para ello. (Rocío, comunicación personal, 31/MAY/2025)

La lectura de Rocío se despliega entre lágrimas y pausas prolongadas. El temblor en su voz me indica el peso de una enunciación que, al hacerse pública, expone la intimidad de una

negociación afectiva compleja. Su carta, además de articularse en torno al amor, lo hace también alrededor de un sistema simbólico, el religioso, como marco de interpretación y resistencia.

Rocío establece desde el saludo una gramática del afecto cotidiano: “Hola, mi amor. Siempre le digo ‘mi amor’”. La aclaración “siempre” denota continuidad, un hábito afectivo que reafirma la persistencia del vínculo en un contexto donde el cambio —la salida del clóset, la *diferencia* de Héctor— podría ser percibido como amenaza. Este nombramiento reiterado actúa como ancla emocional, una práctica de reconocimiento sostenido: el amor nombrado, repetido, audible. En términos de Ahmed (2004/2015), el afecto aquí *se pega* a través de la palabra: el “mi amor” es un acto orientador que mantiene al hijo dentro de la esfera del cuidado y reconfigura el lugar de la madre como sostén afectivo frente al desajuste social.

Asimismo, Rocío incorpora la dimensión comunitaria de la experiencia mediante el lenguaje de la fe. Cuando dice “Dios te ha provisto de tantos dones y habilidades”, desplaza el discurso religioso tradicional —frecuentemente punitivo con las sexualidades no heterodoxas— hacia un registro de bendición y legitimidad. Esta es una negociación afectiva de creencias: Rocío no rompe con su fe, pues la reinterpreta como fuente de aceptación. Al hacerlo, produce un discurso teológico alternativo donde la diferencia de su hijo no es pecado: para ella, es un don. Es una relectura moral que desafía los límites conservadores impuestos por la Iglesia como institución.

Adicionalmente, Rocío se sitúa frente al régimen heteronormativo con una conciencia clara del contexto de exclusión: “vivir en esta sociedad pudiera significar un obstáculo”. Ella distingue entre su propio marco afectivo —“para mí no es un conflicto”— y el sistema social que impone dificultades a su hijo Héctor. En esa distinción, se evidencia una negociación de exposición y cuidado. Rocío no niega los riesgos; en cambio, los nombra y los sitúa fuera del espacio doméstico. Su papel de madre se posiciona, entonces, no como el de quien protege del mundo, sino como quien prepara para enfrentarlo. La frase final —“Estás listo para ello”— condensa esta pedagogía: no es advertencia ni consuelo; se trata de una forma de empoderamiento que reconoce al hijo como sujeto activo de su propia historia.

La carta de Rocío puede leerse, por tanto, como una forma de pensamiento materno espiritualizado, donde la fe provee mediación en la maternidad como institución y como experiencia (Rich, 1976/2019). Su religiosidad no anula la diferencia, pues la convierte en signo de sentido. Siguiendo a De Lauretis (1987), esto es algo tocante a la experiencia: el yo materno se produce en el cruce de discursos aparentemente inconciliables (fe, maternidad, diversidad sexual).

El tono quebrado de su voz y su confesión previa —“Ay, no... No voy a poder leer”— dan cuenta del peso emocional y simbólico de esta negociación. Leer en voz alta la carta es salir brevemente del ámbito de la fe privada y colocar su interpretación del amor ante otras. Ese paso de la interioridad a la colectividad convierte su discurso en acto político, un modo de resistir desde la ternura con que habla sobre Héctor.

En suma, Rocío rehace los límites entre lo sagrado y lo afectivo, entre lo privado y lo público. Su carta revela que la reorganización materna puede expresarse en una relectura espiritual que desarma la violencia moral y habilita la diferencia como parte del orden divino. En su “mi amor”, repetido y encarnado, la fe se vuelve aliada del acompañamiento, no su obstáculo.

Rosario a Sebastián: del desconocimiento a la conciencia, del “atraso” a la presencia

Hijo querido, qué bueno que hayas tenido la capacidad de definir tu sexualidad a pesar del ambiente social en el que vivimos. Eso te permitirá vivir con confianza en ti y en lo que lograrás durante toda tu vida. Perdón porque no lo vi a tiempo para ayudarte en la transición, pero hoy aquí estoy para ti. [hacia el final de la lectura, la voz de Rosario se entrecorta; todas las mamás están conmovidas y le aplauden] (Rosario, comunicación personal, 31/MAY/2025)

La voz entrecortada de Rosario reflejó el esfuerzo por poner en palabras una experiencia de desfasamiento temporal y de reconocimiento tardío. Su carta se sitúa en el punto exacto donde la crononormatividad —ese mandato de estar *a tiempo* con las expectativas familiares y sociales— se manifiesta y donde la madre intenta reescribirla desde la conciencia.

Rosario se dirige a su hijo Sebastián con un tono reflexivo y autoevaluativo. El agradecimiento inicial —“qué bueno que hayas tenido la capacidad de definir tu sexualidad”— encierra una forma de reconocimiento negociado: la madre legitima la autodeterminación del hijo como logro y fortaleza personal. No se atribuye a sí misma la guía ni la enseñanza; en cambio, reconoce la agencia de Sebastián en el proceso. Este desplazamiento reconfigura la autoridad materna: Rosario se posiciona como observadora que aprende y celebra, no en el papel de tutora.

El momento en que pide perdón —“Perdón porque no lo vi a tiempo”— abre una fisura afectiva en la relación. Aquí aparece con nitidez la negociación afectiva-temporal: la culpa se vincula a haber llegado tarde a la comprensión, a no haber acompañado desde el inicio. Desde la teoría de los afectos (Ahmed, 2004/2015), esta culpa no ha de entenderse como remordimiento

individual, sino a modo de un afecto orientador que reorganiza la relación. Al reconocer el desajuste de tiempo, Rosario transforma la culpa en un gesto reparador: emerge un punto de partida para un nuevo modo de vínculo materno-filial.

Además, la carta contiene un diagnóstico explícito: “a pesar del ambiente social en el que vivimos”. Rosario sitúa el proceso de Sebastián en el marco de un entorno hostil, heteronormativo y sancionador. Esta referencia al “ambiente social” cumple una doble función: explica la dificultad de salir del clóset y la del retraso de su propio entendimiento. Aquí opera una conciencia estructural, pues su texto alude a la esfera de los discursos institucionales —por ejemplo, la moral, la educación, la religión—. La frase final, “pero hoy aquí estoy para ti”, encarna una práctica de resistencia frente a ello: Rosario se reapropia del tiempo y del lugar desde el cual ser madre. Se sitúa en el presente, con lo cual afirma su disponibilidad.

Su carta concentra un proceso de reorganización afectiva y moral: la transición del desconocimiento a la conciencia, del atraso a la presencia. En términos de pensamiento materno (Hierro, 1998), el texto muestra la emergencia de una disposición al acompañamiento que no borra la distancia temporal, sino que la asume como parte del aprendizaje. Ese afecto circuló en el grupo focal, se colectivizó y se convirtió —siguiendo a Cvetkovich (2003)— en archivo de sentimientos, registro de una memoria materna en transición.

Leti a Andrés: fe, cuidado y el deseo de conexión

Cuando tocó el turno de Leti para compartir su carta, ocurrió lo siguiente:

Hijo, te quiero decir que siempre vas a contar conmigo en todas las decisiones que tomes. Sólo le pido a Diosito que te acompañe y te cuide. [Leti no puede continuar la lectura, está muy conmovida; me pide que le dé la palabra a alguien más. Yo atiendo su petición. Las demás mamás la miran con ternura y le aplauden.]

El texto completo de su carta es este:

Hijo, te quiero decir que siempre vas a contar conmigo en todas las decisiones que tomes. Sólo le pido a Diosito que te acompañe y te cuide. Y si tienes algún problema, no dudes en platicar conmigo. Recuerda que te quiero mucho, y me preocupa que tú seas feliz, porque eso es lo que deseo. (Leti, comunicación personal, 31/MAY/2025)

El texto de Leti articula una negociación afectiva entre comunicación y acompañamiento. Leti le pide a Andrés que hable con ella, y en ese llamado, condensa el deseo de reparar la distancia

que, como exploré en capítulos previos, ha marcado su relación. Su petición de diálogo es una búsqueda de reconexión. Desde los afectos (Ahmed, 2004/2015), esto puede leerse como un movimiento de orientación: el amor de Leti la dirige al acercamiento.

Aunado a ello, la frase “siempre vas a contar conmigo en todas las decisiones que tomes” desplaza la autoridad materna hacia el acompañamiento. Su promesa, sin embargo, se apoya en la estructura del futuro —“vas a contar”—: la temporalidad del vínculo sigue anclada en la esperanza de continuidad, en la posibilidad de que la comunicación aún ocurra. En ese sentido, lo expresado en la carta oscila entre la añoranza presente y la expectativa de un futuro en reconcilio.

Asimismo, aparece la dimensión religiosa como recurso de mediación: “Sólo le pido a Diosito que te acompañe y te cuide”. Esta invocación opera como una negociación de creencias. La voluntad divina es interlocutora del deseo de cuidado: Leti se apropia de la religiosidad para sostener el vínculo, y quizás, para desplazarlo de la norma. Desde el pensamiento materno (Hierro, 1998), este movimiento representa una intención por resignificar los símbolos heredados y por abrir un espacio para que su hijo Andrés decida cuándo hablar. Leti, en lugar de imponer el tiempo del diálogo, lo ofrece.

La expresión final —“me preocupa que tú seas feliz, porque eso es lo que deseo”— refleja la reorganización del pensamiento materno: el bienestar del hijo se distancia de la conformidad con la norma. La preocupación se convierte en brújula afectiva.¹⁰² En términos de De Lauretis (1987), dicho afecto produce *experiencia*: un proceso en el que Leti se confronta con los discursos sociales que la formaron¹⁰³ y los reinterpreta desde su práctica cotidiana en el *ser madre*. Al respecto, cuando el resto de las mamás le aplauden, se materializa una negociación afectiva colectiva: el grupo entero la valida, sostiene su emoción y se elabora un acompañamiento intersubjetivo.

Jose a Caro: una maternidad abierta a la escucha y la compañía

Esta ronda de intervenciones terminó con Jose, quien aprovechó el momento para compartir(se) con las demás. En atención a la apertura y efusividad con que lo hizo, recupero ahora todo lo que expresó entonces:

¹⁰² Al respecto, elaboré reflexiones en este mismo capítulo, en un apartado previo titulado “La maternidad como territorio de resistencia, la preocupación como baliza”.

¹⁰³ En el capítulo 1 de esta tesis hay mayor información al respecto, en el diálogo con Leti.

Bueno, rápidamente, cuando mi hija... Mi hija nunca me dijo realmente sus preferencias. La comunicación entre ella y yo ha sido como muy de que se da, o sea, de que ella entiende que yo entiendo, y casi nunca es directa. Y yo sí lo supe desde como dos años antes de que ella me dijera algo. Realmente, me enteré porque de la escuela me mandaron a llamar porque se estaba besando con un chico que, para la escuela, es una chica [Jose se refiere a un chico trans]. Entonces, cuando me enteró de esto, yo a la escuela... Yo, con el papá de mi hija, que no es mi pareja, pues le dije. Y él dijo: “Ay, pues es una babosada; vamos”. Le comenté: “¿pero sí sabes que el chico es un chico trans?”; “¿Cómo? ¿Es una vestida?” [respuesta del papá]; “No. O sea, es un chico, que biológicamente nació como una niña: tiene vulva, tiene todo; hormonalmente es una niña, pero él se siente hombre. Entonces, es un chico trans”. Le costó mucho entenderlo.

Fue pesado, porque yo cargué con ese peso; porque, afortunadamente, yo tengo acercamiento con la comunidad desde mucho antes. Entonces, a mí no me costó mucho trabajo, pero sí me cuesta trabajo con las personas que me rodean. Mis papás no lo saben; bueno, sus abuelos. Sus abuelos paternos lo saben, pero trataron de disuadirla, a mi hija.

Que en un inicio me dijo que era pansexual, y después dijo que era heterosexual, y después dijo que ya no sabe. Es confuso para ella; también para mí. Pero al fin y al cabo sigue con esa relación que, pues no sé, o sea, por ponerle un nombre, creo que es una relación queer.

Entonces, lo que le escribí [en la carta] fue: “discúlpame si por mi forma de educarte hasta este momento te di a entender que te rechazaría de alguna forma. Como todo a lo largo de tu vida, te voy a escuchar y te voy a acompañar. Si algo temes, compartimos ese temor y nos hacemos fuertes juntas. Siempre te voy a amar”. [las demás mamás están conmovidas, y aplauden a Jose] (Jose, comunicación personal, 31/MAY/2025)

La intervención de Jose y su carta condensan una forma compleja de las negociaciones afectivas: acompañar en medio de la ambigüedad, cuando las categorías *identidad*, *deseo* y *cuerpo* no se ajustan a la norma. Su tono se distancia de la certeza y se aproxima a la disposición de una maternidad que reconoce su límite y se permite estar allí, en un terreno inestable donde las definiciones se suspenden.

La carta a su hija Caro inicia con una propuesta: “discúlpame si por mi forma de educarte...”. El perdón que solicita no es retrospectivo, sino performativo: marca un punto de

inflexión en la relación materno-filial. Jose identifica que su educación pudo haber transmitido temor al rechazo y, al reconocerlo, está en posibilidad de desactivar el régimen afectivo que (re)produce la heteronorma. Es una negociación de reconocimiento, donde la madre se reubica frente a su hija como sujeta dispuesta a revisar su historia afectiva. Desde el pensamiento materno (Hierro, 1998), esto se traduce un acompañamiento a partir de la reflexividad, no de la autoridad moral exigida socialmente a las madres. Su frase siguiente —“te voy a escuchar y te voy a acompañar”— define una política de la presencia. El verbo *escuchar* desactiva la vía pedagógica unidireccional: el aprendizaje se vuelve recíproco.

En su relato, Jose da cuenta de las tensiones con otros actores familiares e institucionales. Al narrar la llamada de la escuela y las reacciones del papá y de los abuelos, se evidencia una red de fricciones donde ella actúa como mediadora. Explica, traduce, amortigua, y al hacerlo, despliega una negociación de visibilidad y de lenguaje. La secuencia “pansexual, heterosexual, ya no sabe” no es interpretada por Jose como contradicción; más bien, como tránsito. Ella no pretende estabilizar la identidad de su hija Caro; busca mantener abierto el vínculo durante el proceso. Al enunciar “Es confuso para ella; también para mí”, reconoce que ambas habitan la confusión como espacio de coaprendizaje.

Cuando Jose menciona sus “acercamientos previos con la comunidad”, introduce una posición política: su convivencia con personas LGBTQ+ le permite amortiguar el peso del régimen heteronormativo, aunque no la exima de sus efectos. En otras palabras, ella sabe traducir, pero debe seguir negociando con la familia extensa y con las instituciones. En ese sentido, su carta puede leerse como un texto de resistencia relacional: la madre que media entre mundos, que sostiene el *punte* entre lo que la norma dicta y lo que la experiencia impone.

El fragmento “Si algo temes, compartimos ese temor y nos hacemos fuertes juntas” muestra la dimensión afectiva de esa mediación. El miedo, lejos de ser erradicado, se colectiviza; ya no es un obstáculo: es un recurso compartido que fortalece el lazo. Siguiendo a De Lauretis (1987), la experiencia se configura aquí como proceso intersubjetivo: la subjetividad materna se reorganiza en el cruce entre los discursos sociales del miedo y el deseo de sostener el vínculo.

El cierre —“Siempre te voy a amar”— reafirma la continuidad temporal del afecto. Pero esa continuidad ya no responde a la linealidad crononormativa (nacer-crecer-independizarse), sino a una temporalidad queer del acompañamiento: una promesa que se renueva en la incertidumbre y

que acepta el cambio como parte del vínculo. Y el aplauso de las demás madres confirma el tránsito de lo individual a lo colectivo.

Breve conclusión del primer ejercicio: cartas a lxs hijxs

En conjunto, las cartas revelan que el acompañamiento materno no se funda en la certeza: navega en la negociación continua de los afectos. Entre la fe y la duda, el cuidado y la autonomía, el miedo y la esperanza, las madres construyen un repertorio común de gestos, lenguajes y silencios que desafían la crononormatividad. En cada una, se oye una misma disposición: permanecer cerca, incluso cuando la adversidad empuja a la distancia. Esas palabras, pronunciadas o escritas entre lágrimas, constituyen un archivo de sentimientos colectivo donde la maternidad se reescribe como práctica de presencia, escucha y resistencia.

Segundo ejercicio escritural: cartas a otras mamás

Al concluir la primera parte del grupo focal, propuse un segundo ejercicio de escritura: dirigirse a una madre —real o imaginaria— que estuviera viviendo, como ellas, el proceso de acompañar a unx hijx LGBTQ+. Las participantes aceptaron con entusiasmo y escribieron breves mensajes cargados de empatía, experiencia y consejo. En conjunto, esos textos forman la **voz colectiva de Abrazos de mamá**: un entramado de saberes afectivos que trascienden lo individual y se vuelven orientación para otras. En las páginas siguientes, se presentan sus palabras tal como fueron pronunciadas y escritas, seguidas de una lectura condensada que recoge los hilos comunes de lo que expresaron: la fuerza del acompañamiento, la posibilidad del cambio y la ternura como política compartida.

JOSE: Cuando tengas dudas del camino a seguir, actúa desde el amor que le tengas a tu hijx. Sentirse amado por uno de los seres más importantes de la vida, la mamá, es un regalo invaluable y una herramienta poderosa. Está bien tener dudas y preguntarse para buscar siempre una mejor respuesta. [todas aplauden] (comunicación personal, 31/MAY/2025)

LETI: Hola. Ya sé que a veces pasa o sentimos que el mundo se nos viene encima, pero recuerda que siempre hay alguien que te puede apoyar. Sólo es toparnos con esas personas que nos pueden brindar su apoyo. [todas aplauden] (comunicación personal, 31/MAY/2025)

ROSARIO: Amiga, primero te quiero decir que no te preocupes. Hay hijos con ojos verdes, cafés o negros. Todos son únicos y diferentes [la voz de Rosario se entrecorta ligeramente]. Lo mismo pasa con la sexualidad. Hay hijos, hijas e hijes. Cada uno merece respeto a sus decisiones. Cada uno merece apoyo y acompañarlos en cada paso que den. [todas aplauden] (comunicación personal, 31/MAY/2025)

ROCÍO: No temas, mujer. Dios conoce tus capacidades y roles, pero sobre todo, conoce tu corazón de madre. Si no tuvieras ese escudo, no te mandaría este reto. [todas aplauden] (comunicación personal, 31/MAY/2025)

ADRIANA: Sé que causa preocupación por el hecho de no saber a lo que se va a enfrentar en la sociedad. Pero ahora más que nunca, tu amor hará que pueda enfrentar todo sin miedo, y si a ti te ves segura, eso se lo transmitirás: seguridad. Y de tu mano y a tu lado, fuerte será. [todas aplauden] (comunicación personal, 31/MAY/2025)

BEATRIZ: Nuestrxs hijxs vienen a este mundo a descubrirse y a ser plenos y felices. Tal vez no vale la pena tratar de encontrar respuestas o lógica a algo que calme nuestro sentir como mamás. Mejor acompañar a nuestrxs hijxs, con todas las dudas, con todas las angustias, pero abrazarles. La vida es muy corta como para tratar de entender algo que debería ser así... sólo ser. [todas aplauden] (comunicación personal, 31/MAY/2025)

GABRIELA: Mamá, recuerda que lo importante es amar a tu cría tal cual es, con todo lo que esto implica. Busca ayuda si la necesitas; orientación, guía o acompañamiento para vencer esos miedos. Es necesario informarse para poder darle herramientas y armas a la cría. De esa manera, se va a fortalecer y podrá transitar su caminar con más seguridad. ¡Ánimo y fuerza! No estás sola. [todas aplauden] (comunicación personal, 31/MAY/2025)

Síntesis colectiva: del acompañamiento individual a la comunidad afectiva

En las cartas dirigidas a otras madres, las participantes ensancharon la experiencia individual de acompañamiento. Si en los primeros textos el énfasis recaía en el vínculo con lxs hijxs, aquí la voz

se amplía y se vuelve plural: habla desde un “nosotras” que aconseja, consuela y nombra. En conjunto, los mensajes configuran un archivo de sentimientos (Cvetkovich, 2003) que se convierten en memoria social: miedo, incertidumbre, fe, ternura, fortaleza, orgullo y esperanza se entrelazan para producir un pensamiento materno colectivo. Ellas escriben desde la conciencia de que ser madre de una persona LGBT+ no es un proceso lineal.

En los textos de Jose y Beatriz, el amor aparece como método: “actuar desde el amor”, “acompañar con dudas y angustias, pero abrazarles”. Ambas reafirman que no hay saber previo que garantice el cuidado, sólo la disposición a aprender en el proceso. En términos de negociaciones afectivas, aquí se visibiliza cómo el cariño cotidiano, en gestos y palabras, se reconfiguran para sostener el reconocimiento y el acompañamiento mutuo.

En las cartas de Leti y Adriana, el énfasis se desplaza hacia el entorno social cuando es percibido como fuente de amenaza o de aislamiento. Ambas aconsejan buscar apoyo, no aislarse, recordar que “siempre hay alguien”. El acompañamiento materno se presenta como herramienta de resistencia frente a un mundo hostil. En sus textos, la vulnerabilidad es un punto de encuentro para reconocer el miedo y transformarlo en fuerza.

Rosario y Rocío proponen un pensamiento materno que se fortalece al flexibilizarse, que se afirma al reconocer su falibilidad y al aprender a mirar lo diferente sin domesticarlo. Para Rosario, acompañar no implica guiar hacia la norma, sino sostener y respetar la singularidad de cada existencia. Rocío, por su parte, recupera la fe como recurso afectivo, y la religión no aparece como límite; al contrario, es un horizonte que puede resignificarse desde la experiencia materna.

Finalmente, en la carta de Gabriela se sintetiza el espíritu del grupo: amar, informarse y buscar redes. Su exhortación —“no estás sola”— es el hilo que une todas las voces. A través de esta frase, la experiencia individual se vuelve comunidad afectiva, y el conocimiento aprendido en la intimidad se proyecta hacia la esfera pública.

En conjunto, las siete cartas componen una gramática compartida del acompañamiento: amar, escuchar, informarse, confiar, resistir y **abrazar**. Cada una formula, desde su fe, su biografía o su práctica cotidiana una versión situada del pensamiento materno, que a su vez, es una práctica de transformación social.

Reorganización afectiva, transformación colectiva

A partir del cruce entre los relatos de las entrevistas individuales y la conversación colectiva que tuvo lugar en un grupo focal llevado a cabo el 31 de mayo de 2025, este capítulo exploró cómo se transforma la experiencia materna cuando se abre a nuevas formas de reconocer y sostener a unx hijx LGBTQ+. Se abordaron aquí los desplazamientos afectivos que van del desconcierto al orgullo, del temor al acompañamiento, del aislamiento a la posibilidad de construir redes de apoyo con otras mamás. En esta reorganización no hay linealidad ni respuestas definitivas: hay trayectorias singulares que se entrecruzan en lo común, en lo que duele, en lo que alivia, en lo que moviliza y trasmuta.

Siguiendo a Gloria Anzaldúa (1987/2007), en el conjunto de testimonios de las madres, la *herida* —ese dolor inicial que produce el desajuste con la heteronorma— se convierte, al nombrarse y compartirse, en *punte*: un lugar de tránsito donde las madres aprenden a acompañar temporalidades no normativas y a resignificar su rol. Reflexionar en torno a sus trayectorias me permitió exponer las *negociaciones afectivas* que articulan lo cotidiano y lo estructural: micropolíticas del sentir y del nombrar, trabajos de traducción frente a lo desconocido, reacomodos de vínculos y de creencias.

Tender puentes en la herida es, en última instancia, lo que hacen estas madres al nombrar, acompañar y compartir. No se trata de suturar ni de borrar el dolor, sino de convertirlo en posibilidad de vínculo y de conocimiento. En sus voces, la herida deja de ser signo de falta o de ruptura para volverse territorio común, superficie donde los afectos se reacomodan y las normas se negocian. Allí, en ese punto donde hay dolores pero también gozos, emergen formas de ser madre que no obedecen al mandato de la perfección, sino al deseo de *estar con* sus hijxs LGBTQ+. Las madres que aquí hablaron tején, con palabras y gestos, un archivo de sentimientos y de saberes que desafía el aislamiento. Al reconocerse entre sí, abren una vía colectiva hacia la reparación: una política del acompañamiento que no promete armonía, pero sí continuidad; no elimina la herida, pero la vuelve camino compartido.

Por último, en este capítulo y en los previos no me limité a “analizar las voces”: las escuché, muchas veces, hasta dejarme afectar por ellas. En cada conversación, en cada edición, en cada página, algo de mí también se reacomodó. Al dialogar con estas mamás y escribir sobre ellas, comprendí que también lo hacía conmigo, con mi propia biografía. Este epílogo es un gesto de gratitud hacia quienes, al narrarse, me mostraron que investigar también es dejarse transformar.

Gracias, Adriana. Contigo, comenzó todo.
Gracias, Beatriz. Contigo, se sostiene el camino.
Gracias, Gabriela. Contigo, me comprometo con la incomodidad.
Gracias, Ruth. Contigo, la calidez se hizo presencia.
Gracias, Jose. Contigo, abrazo la furia para actuar.
Gracias, Leti. Contigo, adquiero impulso para seguir.
Gracias, Sofía. Contigo, me dejé quebrar, para luego resurgir.
Gracias, Rocío. Contigo, repienso la espiritualidad.
Gracias, Rosario. Contigo, me abro a la interrogación.

— JORGE



Figura 7. Mamás participantes del grupo focal (31 de mayo de 2025). De izquierda a derecha: Jose, Leti, Rosario, Rocío, Adriana, Beatriz y Gabriela.

Conclusiones

Esta investigación partió de una constatación (auto)etnográfica: el clóset no afecta sólo a las personas LGBT+, sino que se desliza hacia la gente involucrada en sus circuitos afectivos, lo cual incluye a su familia y, por contigüidad, a las madres. El clóset, en su forma de “elefante en la sala”, instala en la vida familiar dinámicas de silencio y secreto cuando una persona LGBT+ no puede expresar abiertamente quién es —en términos de su deseo, orientación, identidad o prácticas sexuales—. Este elefante simboliza la presencia de algo evidente e innegable que la familia intuye o conoce, pero que evita nombrar o discutir. Su revelación explícita exigió a las mamás con quienes conversé tomar postura frente a la familia y también respecto de entornos como la escuela, la iglesia, el consultorio médico, el trabajo.

La pesquisa tuvo uno de sus puntos de partida en 2024, en la marcha LGBT+ en Puebla capital, cuando me acerqué a varias madres que acompañaban a sus hijos, hijas e hijes. Ahí conocí a Adriana, una de las participantes de esta investigación, quien expresó, con la siguiente declaración, lo que para algunas mujeres en Puebla significa ser madre en el contexto de sexualidades normativas: un proceso que desafía mandatos. “Para mí, siempre van a ser mis hijas. No me importa si son bi, si son les, ¡como sea! Son mis hijas” (comunicación personal, 22/JUN/2025).

Titulé esta investigación *Abrazos de mamá: experiencias y afectos de mujeres poblanas como madres de personas LGBT+* en remembranza de la pancarta que sostenía Adriana en aquel evento, y porque en mi diálogo con otras mamás —nueve en total—, el **abrazo** se volvió metáfora de maternidades que resisten la heterosexualidad obligatoria y la cisnormatividad, que reorganizan su relación materno-filial y que tienden puentes con otras madres. Mi propósito fue comprender cómo las madres viven, sienten y reorganizan su maternidad frente a la salida del clóset de sus hijxs y las transformaciones afectivas que de ello derivan. En ese sentido, la pregunta central que orientó el trabajo fue la siguiente: ¿cuáles son las experiencias y los afectos de mujeres residentes de Puebla capital en el ejercicio de su maternidad en torno al proceso de salida del clóset de sus hijxs LGBT+ y la reconfiguración de sus relaciones familiares?

Para responder esta interrogante, los objetivos que me planteé fueron: 1) explorar los significados que estas madres otorgan a su rol materno; 2) analizar la salida del clóset desde la perspectiva materna; y 3) reflexionar acerca de la reorganización subjetiva, afectiva y de agencias

que sigue a ese proceso. Con base en ello, al privilegiar las voces, sentimientos, pensamientos y saberes cotidianos de las madres, esta investigación aportó una lectura situada sobre cómo se reorganiza el vínculo materno-filial cuando lo *no dicho* —una disidencia sexual o de género en medio de un orden social cisheteronormativo— se revela e irrumpe en la vida familiar y obliga a reconfigurar lo que se entiende por amor, cuidado, orgullo o aceptación. En ese proceso, las madres emergen no como figuras pasivas o meramente reactivas, sino como sujetas que elaboran sentidos, afectos y resistencias.

En el contexto académico, este estudio contribuye a llenar un vacío en los análisis cualitativos sobre madres de personas LGBT+ en Puebla y en México, al ofrecer un abordaje desde la teoría feminista, los estudios de género, la teoría queer y un enfoque de diversidad sexual, de género y afectiva. En el plano social, pone de relieve la potencia política del acompañamiento materno al mostrar que los afectos implicados —lejos de ser meramente privados— pueden operar como fuerzas de transformación (Ahmed, 2004/2015) que desestabilizan los mandatos de género y la violencia simbólica que sostiene la cisheteronormatividad.

Las siguientes páginas sintetizan los hallazgos de una investigación que, además de escuchar a nueve mujeres, dialogó con ellas acerca de los movimientos afectivos que hacen posible imaginar otras formas de maternidad. Las conclusiones que aquí se presentan retomarán los hallazgos clave, discutirán sus aportes teórico-prácticos, señalarán las limitantes de la investigación y plantearán líneas para futuras exploraciones, procurando visibilizar la complejidad que atraviesa la maternidad en el cruce con la diversidad sexual.

Síntesis de hallazgos en este recorrido

Para abordar las experiencias y afectos de las madres, esta investigación considera la maternidad no como una esencia biológica, sino como una categoría social y política atravesada por normas de género y sexualidad. Desde este enfoque, se comprende como una posición situada donde los afectos circulan en matrices normativas y se resignifican en contextos particulares. Los capítulos desarrollados muestran precisamente que la maternidad dista de ser una experiencia homogénea o predeterminada, revelándose más bien como una práctica en constante negociación con discursos sociales, mandatos de género y tensiones afectivas que oscilan, por ejemplo, entre la ternura, el orgullo, la incertidumbre y el dolor.

En este entramado, la salida del clóset emerge como un hito afectivo radical y una coyuntura crononormativa que redefine las relaciones materno-filiales. Este evento, además de crear desconcierto en las expectativas familiares, abre posibilidades para resignificar los vínculos que desafían las normatividades cisheterosexuales. En ese tránsito, la reorganización del pensamiento materno (Hiero, 1998) se materializa en prácticas cotidianas de resistencia afectiva. Frente al desconcierto inicial, las madres despliegan estrategias emocionales, discursivas y prácticas que les permiten reconstruir sus vínculos desde el reconocimiento mutuo, demostrando así que *ser madre* puede constituir, a la vez, una forma de aprendizaje continuo y de desobediencia a los mandatos establecidos.

El primer capítulo permitió comprender cómo las mujeres entrevistadas significan la maternidad desde su propia historia de vida, la cultura familiar y los imaginarios de género que las formaron. Lejos de una esencia, el *ser madre* aparece como una práctica aprendida y negociada en contextos donde se entrelazan el mandato de sacrificio, la idealización del amor incondicional y la exigencia de mantener el orden familiar. No obstante, en sus narrativas también germinan fisuras: momentos en que la maternidad se reconoce como un espacio de contradicción, deseo y agencia. Mis interlocutoras reconfiguraron su posición materna entre la culpa y la ternura, entre la obediencia y la reflexión crítica, con lo cual abrieron lugar a un pensamiento propio sobre lo que implica acompañar a sus hijxs.

En el segundo capítulo, centrado en las experiencias de la salida del clóset de sus hijxs, se evidenció cómo este acontecimiento irrumpe en el entramado afectivo familiar, pues confronta las expectativas de género y sexualidad interiorizadas. La *revelación* produce emociones complejas —miedo, dolor, confusión, pero también amor, alivio y orgullo— que no son lineales ni universales. En este camino, las madres enfrentan la necesidad de desmontar imaginarios previos sobre “lo normal”, al tiempo que se vinculan con nuevas redes de apoyo, conocimiento y afecto. La salida del clóset, entonces, no transforma exclusivamente a quien la enuncia, sino también a quien la escucha y la presencia, con lo cual se convierte en un proceso compartido de aprendizaje, desidentificación y reconfiguración afectiva.

El tercer capítulo exploró cómo, después de ese momento de irrupción, las madres reorganizan sus afectos y vínculos familiares. En sus relatos aparecen estrategias de acompañamiento, formas de protección y gestos de reconocimiento que dan cuenta de un movimiento político-afectivo profundo. Algunas de ellas resignifican su maternidad desde la

defensa pública de sus hijxs, mientras que otras optan por procesos más íntimos de comprensión y reconciliación. En todos los casos, la reorganización afectiva supone una apertura: la posibilidad de reinventarse como madres y mujeres más allá de la obediencia al mandato cisheteronormativo.

En conjunto, los hallazgos de esta investigación muestran que la maternidad es un terreno de experiencia y saber situado, donde los afectos operan como fuerzas que desestabilizan y reconstituyen las relaciones familiares. El pensamiento materno (Hierro, 1998) se vuelve, así, un espacio político-afectivo que desafía los límites entre lo personal y lo social, ya que permite imaginar maternidades disidentes. Estas no surgen en abstracto, sino desde cuerpos concretos y afectos encarnados que, al narrarse, desarticulan la violencia simbólica de la norma y ponen en circulación nuevas posibilidades de sentir, acompañar y ser madre.

Discusión con base en elementos teóricos

Los hallazgos de esta investigación dialogan de manera fecunda con la teoría feminista, los estudios de género y la teoría queer al explorar cómo algunas formas de *ser madre* atraviesan y desafían los modelos heteronormativos implantados en la sociedad. Estas se revelan como un saber situado, relacional y político. En este sentido, las experiencias de las madres entrevistadas permiten observar que la maternidad no se posee, sino que se practica y piensa desde la contingencia: entre el deseo de acompañamiento y la necesidad de resistir a las violencias simbólicas que organizan el orden familiar.

Recurrí al concepto de pensamiento materno —desde la propuesta de Graciela Hierro (1928)—, entendido como el conjunto de marcos de referencia, expectativas y prácticas reflexivas a través de los cuales las mujeres configuran su subjetividad y rol como madres. Esta noción permitió distanciarme de la idea de la madre como sujeto que todo lo sabe o que aplica de forma acrítica un repertorio de normas aprendidas, para concebirla como una sujeta reflexiva que: (1) aprende de la experiencia concreta de la crianza, ajustando y transformando sus propias creencias a partir de los afectos y los acontecimientos vitales; (2) negocia permanentemente las normas sociales sobre género, sexualidad y familia en diálogo con sus hijxs, en lugar de reproducirlas de manera pasiva; y (3) se abre al contacto con otras madres que atraviesan experiencias similares. De esta forma, el pensamiento materno se configura como un campo de producción afectiva, en el que las mujeres reinterpretan su lugar en la estructura familiar y social.

Desde la lectura de Sara Ahmed (2019, 2015), comprendí que los afectos no son emociones privadas ni interiores: son fuerzas circulantes que pegan, marcan y organizan cuerpos, espacios y relaciones. Los relatos de las madres me permitieron observar cómo la vergüenza, el orgullo, el miedo o el alivio funcionan como superficies de contacto que reordenan los vínculos y los imaginarios familiares. Los afectos, en este marco, lejos de ser meras reacciones, son movimientos políticos que expresan las tensiones entre los regímenes normativos y las posibilidades de transformación. De allí que el acompañamiento materno hacia hijxs LGBTQ+ no pueda leerse únicamente como un acto de amor, sino también como un gesto de desobediencia afectiva (en el sentido que Ahmed propone): una desviación del confort normativo que abre rutas hacia otras formas de estar y de sentir en el mundo.

En el marco de este diálogo, propongo el concepto de *negociaciones afectivas* para nombrar los procesos mediante los cuales las madres articulan, tensionan y reorganizan sus emociones en contextos donde los afectos se vuelven campo de disputa. Estas negociaciones distan de ser simples transacciones emocionales, pues son desplazamientos afectivos a través de los cuales las mujeres aprenden a sostener, transformar o resistir ciertos afectos socialmente prescritos —como la culpa, la vergüenza o el miedo— y a producir otros que posibilitan el orgullo y la solidaridad. Las negociaciones afectivas son, en este sentido, prácticas de reinterpretación que se inscriben en la vida cotidiana y que, al reconfigurar los modos de sentir/pensar y de vincularse, abren grietas en el régimen de la cisheteronormatividad. Este aporte conceptual permite comprender la maternidad como una práctica crítica que se expresa en la manera en que las madres negocian consigo mismas, con sus hijxs y con la sociedad los límites de lo que puede ser sentido y dicho.

Aunado a ello, siguiendo a Teresa de Lauretis (1987, 1992), comprendí la experiencia como un proceso de constitución de la subjetividad atravesado por discursos, afectos y relaciones de poder. Las experiencias narradas por las madres no son vivencias aisladas ni puramente individuales: son procesos de autoformación donde las mujeres elaboran sentido sobre sí mismas en interacción con las estructuras simbólicas que las exceden. En esa dialéctica entre interioridad y exterioridad, las madres producen conocimiento: un saber encarnado que surge del entrecruce entre el discurso social y la experiencia sensible.

En diálogo con Judith Butler, las narrativas recogidas en este trabajo muestran que las normas de género y sexualidad operan como mecanismos de inteligibilidad, pero también como

lugares de fisura. En esa línea, el análisis de vivencias LGBT+ —y, en este caso, de las experiencias maternas vinculadas a ellas— se vuelve crucial para explorar los límites, desplazamientos y potencialidades de lo normativo. Cuando las madres nombran, abrazan o defienden a sus hijxs disidentes, *performan* un modo de maternidad que interrumpe el marco heteronormativo de lo familiar y lo social. Esto encarna una política de resignificación, en la que ellas emplean las normas que las constituyen para torcerlas, habitarlas de otro modo o devolverles un nuevo sentido.

Asimismo, en esta investigación, el pensamiento de Gloria Anzaldúa (1987/2007, 2025) fue fundamental. Su noción de frontera me permitió comprender las experiencias de las madres como trayectorias que se despliegan en los límites simbólicos y afectivos entre la obediencia a la norma y la posibilidad de una vida distinta. La frontera, en este sentido, no se reduce a un territorio geográfico, sino que designa un espacio de fricción donde se confrontan imaginarios culturales, religiosos y familiares —entre otros—, los cuales moldean la maternidad. Mis interlocutoras viven y piensan su maternidad desde esa frontera, entre lo que fueron enseñadas a ser y lo que han aprendido a sentir/pensar en el encuentro con sus hijxs LGBT+.

A partir de esa tensión, la figura del *punte en la herida* —también propuesta por Anzaldúa— se vuelve una metáfora potente para pensar posibilidades cuando la salida del clóset de sus hijxs irrumpe en la trama familiar. Esa herida, lejos de cerrar, se convierte en el punto de partida para tender puentes: entre generaciones, entre saberes, entre formas de ser madre que desobedecen el mandato cisheteronormativo. La maternidad, entonces, se constituye como un ejercicio de cruce y traducción constante, donde las madres se vuelven un puente entre mundos que no siempre se reconocen.

Finalmente, a lo largo de las reflexiones y diálogo con las madres, incluí pasajes autoetnográficos en torno a mi propia salida del clóset —por ejemplo, frente a mi familia y en el espacio educativo—, a fin de reconocer y situar mi propia implicación en la investigación. Desde esta posición de análisis, pude observar en los relatos de las mamás que la salida del clóset no fue una escena única sino una secuencia de negociaciones afectivas con sus hijos, hijas o hijes, que involucraron, por ejemplo, el quiebre de horizontes trazados por la heteronormatividad y la cisheteronormatividad. También, emergieron silencios maternos que lejos de ser una manifestación de rechazo, eran una forma de reconocimiento sin sentenciar, de reivindicar la sexualidad de sus hijos,

hijas o hijos antes que la sospecha —sin descartar los miedos y preocupaciones que las circundaban—.

Pensar la salida del clóset desde las madres revela además un desplazamiento público: en tanto ellas acompañan y nombran a sus hijos, hijas o hijes, también “salen” de una forma —no respecto de su orientación o identidad sexual, sino de su posición en el entramado social—: dejan la zona del rumor o del secreto, se desmarcan del *elefante en la sala*, y se exponen a la interpelación de familiares, gente del vecindario, instituciones. Este tránsito implica aprendizajes, discusión de marcos morales y, en ocasiones, rupturas. En algunos casos, ese giro en el pensamiento de las madres abrió conversaciones, descomprimió culpas y habilitó nuevas escenas de reconocimiento en la relación materno-filial.

Limitaciones del estudio

Toda investigación se caracteriza tanto por lo que logra revelar como por los márgenes que la circunscriben. Este trabajo no es la excepción. La tesis surgió en un proceso de búsqueda y reorientación personal y académica que acompañó mi tránsito, durante dos años, por la Maestría en Género y Estudios Feministas (FFyL-BUAP, 1ª generación, 2023-2025). A mitad del programa, y tras un viraje en mis intereses iniciales,¹⁰⁴ opté por centrarme en las experiencias y afectos de las madres de personas LGBT+. Esta decisión respondió a mi inquietud por comprender los modos en que los afectos se negocian en los espacios familiares cuando se sale del clóset. Este proceso, aunque fértil en hallazgos, también implicó desafíos metodológicos y limitaciones que es importante reconocer.

El estudio se enfocó en nueve mujeres residentes en la ciudad de Puebla, en sectores medios urbanos,¹⁰⁵ lo cual anula la posibilidad de generalizar los resultados a otros contextos de distinta composición socioeconómica o cultural. Si bien esta delimitación permitió un trabajo profundo y relacional con las participantes, también acota el espectro de experiencias posibles. Sería necesario, por tanto, explorar en futuras investigaciones cómo se configuran las maternidades, por

¹⁰⁴ La investigación pretendía analizar cómo operan los afectos en las trayectorias de hombres gays en el proceso de estar, entrar o salir del clóset, además de sus efectos en sus relaciones familiares.

¹⁰⁵ Los sectores medios urbanos en Puebla se caracterizan principalmente por su acceso casi total a servicios básicos, como energía eléctrica, agua entubada y drenaje. Dependen en gran medida del comercio y los servicios para su sustento económico. Hay una expansión inmobiliaria que moderniza el espacio urbano mientras enfrenta desafíos relacionados con la desigualdad y la planeación urbana. Fuente: Secretaría de Planeación y Finanzas del Estado de Puebla (2024).

ejemplo, en contextos de precariedad económica, en comunidades indígenas o en entornos con distintos marcos culturales.

Asimismo, es importante reconocer que las madres que participaron en este estudio ya se encontraban en procesos de acompañamiento y apoyo hacia sus hijxs. Respondieron voluntariamente a mi convocatoria y se identificaron como mujeres dispuestas a compartir sus experiencias desde el deseo de comprender y de cuidar. Esto conformó un universo particular de análisis: el de madres que, desde distintas trayectorias, se ubican del lado del reconocimiento y no de la negación o el rechazo. Aunque este recorte no desvaloriza los hallazgos, sí marca un límite interpretativo: las experiencias de conflicto, desaprobación o distancia afectiva no fueron parte directa del corpus. Tenerlo en cuenta es crucial para dimensionar el carácter parcial, aunque profundamente significativo, de este ejercicio.

En el plano metodológico, la investigación se desarrolló principalmente a partir de entrevistas cualitativas y un grupo focal, centrados en las voces maternas, además de una aproximación autoetnográfica. Este enfoque privilegió la mirada y el sentir de las madres, pero dejó fuera las perspectivas de más actores familiares, particularmente de los papás o (ex)parejas, hermanos(as) y de lxs mismxs hijxs. Comprender cómo ellxs vivieron el proceso de salida del clóset, las estrategias que desplegaron y las redes de apoyo que encontraron antes o durante la revelación permitiría construir una perspectiva más completa y relacional del fenómeno. La inclusión de estas otras voces podría enriquecer el análisis del entramado familiar, las alianzas afectivas y las posibles trayectorias de reconocimiento/apoyo.

Desde el punto de vista temporal, los dos años de la maestría impusieron un ritmo de trabajo que limitó la posibilidad de realizar un seguimiento prolongado a las participantes o de observar la evolución de sus vínculos a lo largo del tiempo. La naturaleza exploratoria de esta investigación debe entenderse, entonces, como una condición constitutiva: el objetivo no fue explicar la totalidad del fenómeno, sino abrir una vía de indagación que conectara las experiencias maternas con los marcos teóricos del feminismo, la teoría queer y los estudios de género.

Por último, reconozco las tensiones propias de una investigación situada que combina afectividad y análisis. Mi implicación emocional y mi cercanía con los temas abordados fueron, a la vez, una fuente de comprensión y un desafío para mantener el equilibrio interpretativo. Dicho de otro modo, la autoetnografía fue una fortaleza y un desafío: me abrió puertas para el diálogo

con las mamás y, al mismo tiempo, exigió reflexividad constante sobre mi propia posición, afectos y prejuicios.

En suma, esta tesis debe entenderse como un ejercicio exploratorio y situado, que aporta elementos para comprender las experiencias y afectos de las madres de personas LGBT+ en Puebla, pero que también deja abiertas las preguntas necesarias para continuar pensando las maternidades, los vínculos y las resistencias en otros escenarios.

Líneas de investigación propuestas

Las limitaciones de este trabajo, además de señalar los márgenes de su alcance, abren un horizonte de preguntas y posibilidades para futuras investigaciones. Si esta tesis se concibió como un ejercicio exploratorio para comprender los afectos y las experiencias de madres de personas LGBT+ en Puebla, los hallazgos obtenidos apuntan hacia múltiples caminos que pueden profundizar y diversificar la comprensión de la vida familiar en contextos de emergencia de sexualidades no normativas.

En primer lugar, resulta fundamental ampliar el campo empírico. Este estudio se centró en madres urbanas de clase media, pero las experiencias familiares se configuran de manera distinta según los ejes de clase, territorio, religión y pertenencia étnica, por ejemplo. Investigar maternidades en contextos rurales, populares-precarizados o indígenas permitiría observar cómo se negocian los afectos cuando la diversidad sexual, de género y afectiva entra en diálogo con otras formas de desigualdad estructural. A la vez, extender el análisis hacia otras regiones de México y de América Latina contribuiría a comparar los modos de respuesta materna frente a la disidencia y a trazar un mapa más amplio de los afectos como tecnología social de reconocimiento o exclusión.

Asimismo, esta investigación abre la posibilidad de profundizar en los procesos de reorganización afectiva desde una perspectiva longitudinal. Dar seguimiento a las madres participantes o acompañar nuevos casos a lo largo del tiempo permitiría comprender cómo los afectos cambian, se sedimentan o se transforman, y qué papel juegan en la consolidación de comunidades de apoyo materno-filial. De manera paralela, podría explorarse el impacto que tienen estos procesos en la construcción de memoria colectiva y en la transmisión intergeneracional del reconocimiento.

De igual forma, el concepto de negociaciones afectivas, propuesto en esta investigación, puede expandirse hacia otros escenarios donde los afectos se constituyan en campo de disputa. Sería posible examinar cómo distintas personas —no sólo madres— negocian afectivamente los límites de lo decible y lo posible dentro de estructuras heteronormativas, religiosas o patriarcales. Estas negociaciones pueden rastrearse también en comunidades de madres organizadas, espacios de educación o colectivas feministas donde el cuidado y la escucha funcionan como prácticas políticas.

Finalmente, este proyecto deja abierta la necesidad de reflexionar sobre la politización de los afectos maternos. En distintos lugares de México —y en otros países— hay redes de madres —de reciente creación o ya con cierta trayectoria— que, al acompañar públicamente a sus hijxs LGBTQ+, apuestan por prácticas de transformación/acción colectiva.¹⁰⁶ Profundizar en estas experiencias permitiría comprender cómo el ser madre puede devenir fuerza política e insertarse en un horizonte de resistencia.

Implicaciones y recomendaciones

Los resultados de esta investigación muestran que las madres desempeñan un papel central en los procesos de acompañamiento, cuidado y reorganización afectiva dentro de las familias. Su experiencia, en ese sentido, puede convertirse en una fuerza de transformación social. Por ello, se propone fortalecer redes de acompañamiento materno que sirvan como espacios de diálogo, escucha y contención emocional entre mujeres que atraviesan experiencias similares. Fomentar encuentros, talleres o grupos de conversación puede contribuir a que las madres encuentren un espacio para procesar los afectos que les sobrevienen ante la salida del clóset de sus hijxs LGBTQ+.

Los hallazgos también evidencian la necesidad de políticas públicas con enfoque de diversidad sexual, de género y afectiva, que reconozcan el papel de los afectos en las interacciones sociales. Las experiencias maternas vertidas en esta tesis muestran que la discriminación y el rechazo no se limitan al ámbito legal o institucional, sino que se manifiestan en la vida cotidiana

¹⁰⁶ Algunos ejemplos en México son: *Asociación por las Infancias Transgénero* (ONG con sede en CDMX), *Aquí Cabemos Todxs*, A. C., y *Mamá Contigo* (sede en CDMX, bajo la coordinación de Claudia López); *Cuenta Conmigo Diversidad Sexual Incluyente* (en CDMX, coordinado por Lina Pérez Cerqueda) Padres y Madres del Arcoíris, A. C. (sede en Monterrey, Nuevo León, coordinado por Alejandra Barrera González); *Mi Mamá Ya Sabe* (en Monterrey, Nuevo León); *Familias que Acompañan* (en Mérida, Yucatán; coordinación: Bárbara Guerrero); Orgullo: Grupo de Apoyo (en Guanajuato). En otros países: *Mães pela Diversidade* (Brasil), *Free Mom Hugs* (EUA), *Mama Bears* (EUA).

a través de silencios, miedos y fracturas afectivas. Por ello, se recomienda diseñar programas de orientación familiar que incorporen el enfoque señalado. Estos programas podrían ofrecer atención a madres, padres y personas cuidadoras en momentos clave —como la salida del clóset o los primeros procesos de reconocimiento de la identidad de género—, a fin de disminuir los impactos emocionales de la violencia LGBTfóbica y fortalecer los vínculos familiares.

En el ámbito educativo, se vuelve imprescindible ampliar la comprensión de la diversidad sexual, de género y afectiva mediante estrategias pedagógicas que integren los afectos como parte del aprendizaje. Las escuelas pueden constituirse como espacios de prevención de la LGBTfobia si reconocen que afectos como el orgullo, la pertenencia o la vergüenza se aprenden y se reproducen socialmente. Al respecto, en el nivel universitario y de formación profesional, sería deseable fortalecer líneas de investigación y extensión que articulen teoría feminista, teoría queer, estudios de género y estudios LGBT+.

Una forma de volver a casa

La maternidad no es un monolito. Es una práctica viva, una trama en movimiento que se rehace cada día. Las madres que participaron en esta investigación enseñan que, al enterarse de la sexualidad no normativa de sus hijos, no atraviesan un solo camino ni una emoción única: transitan en procesos mediados por afectos ambivalentes, donde el desconcierto y el amor, la vergüenza y el orgullo, la pérdida y la esperanza se entrelazan en una coreografía de aprendizajes. En esas tensiones, se gesta una potencia política y afectiva que desborda las fronteras de lo doméstico.

Escribir esta tesis fue también recorrer mi propio camino de reconciliación con el afecto, con la herida y con la posibilidad del abrazo. La escritura se volvió un acto de sanación, una forma de entender que el conocimiento no sólo se produce con la razón, sino también con el cuerpo que recuerda, que desea y que se atreve a mirar hacia adentro. Escuchar a las madres fue, en parte, escuchar mi propia historia resonando en otras voces: el eco de los miedos compartidos, de las búsquedas de amor y de las palabras que alguna vez nos faltaron.

Responder a la pregunta “¿por qué un sujeto marica no binario, leído como ‘hombre’ en múltiples espacios, habría de escribir una tesis sobre ‘mujeres que son madres’?” exige situar mi escritura desde una ética marica, como la que propuso Paco Vidarte (2007): una que llama a solidarizarnos mutuamente en la lucha contra las opresiones interseccionales, y a construir modos de ser y de actuar que desafíen las normas sociales hegemónicas, a fin de posibilitar la existencia

de un lugar social para *la diferencia*, sin que la integración implique una asimilación. Desde esa ética marica, esta tesis no pretendió hablar por las madres, sino con ellas; tejer puentes en lugar de ocupar lugares; acompañar desde la vulnerabilidad, no desde la autoridad.

Escribir *Abrazos de mamá* fue también recuperar mi rabia —aquella que nació en 1999, cuando salí del clóset ante mi madre y mi padre, y transitamos por caminos de angustia, incompreensión y distanciamiento—. Fue aprender a mirar esa rabia no como una grieta vergonzante, sino como una energía política y transformadora. Desde ahí, reconozco mi propia diferencia como una herramienta contrahegemónica, una forma de insistir en la posibilidad de vivir y de sentir/pensar fuera de la norma. En esa insistencia habita la invitación a una lucha colectiva, a seguir construyendo espacios donde las madres, lxs hijxs y lxs disidentes podamos encontrarnos.

Concluyo esta tesis no con una certeza, sino con un anhelo: el de tender un puente sobre la herida, siguiendo a *mi* Gloria Anzaldúa (1987/2007). Porque escribir en torno a maternidades, afectos y diversidad sexual, de género y afectiva fue, a fin de cuentas, escribir sobre la posibilidad de que la diferencia sea una forma de resistencia... y quizás, también, una forma de volver sin miedo a casa: no más *Fear of Going Home*.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Título en inglés del apartado incluido en “Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan”, del libro *Borderlands / La Frontera* (1987), de Gloria Anzaldúa. Ahí, describe el “miedo de volver a casa” como el temor profundo que viven las personas queer ante la posibilidad de regresar a sus hogares y comunidades, donde su identidad es vista como una traición cultural. Sin embargo, frente a ese exilio afectivo producido por la homofobia, propone la posibilidad de **reclamar/crear un hogar propio**, ya sea en nuevas comunidades, en la escritura o en el cuerpo, transformando el lugar del miedo en un espacio elegido y afirmativo.

Referencias

NOTA aclaratoria: en este documento, aunque se emplea el sistema de citación APA 7ª edición, se introduce una modificación con perspectiva feminista: se evita abreviar el nombre de pila de las personas autoras. Este ajuste, aunque sencillo, tiene un gran valor simbólico: busca visibilizar de manera integral a quienes producen conocimiento, reconociendo que su identidad no puede reducirse únicamente a un apellido —muchas veces paterno—. La propiedad intelectual de su trabajo merece ser atribuida sin simplificaciones, pues no siempre es posible (re)conocer a una persona sólo a partir de su *nombre de familia*.

- Ahmed, Sara. (2019). *Fenomenología queer: Orientaciones, objetos, otros* (Javier Sáez, Trad). Editorial Bellaterra. [publicación original: 2006]
- Ahmed, Sara. (2015). *La política cultural de las emociones* (Cecilia Olivares Mansuy, Trad.). Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género. [publicación original: 2004]
- Anzaldúa, Gloria. (2025). Hablar en dos lenguas: Carta a las escritoras tercermundistas. En Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa Meyer (Coords.), *Este puente, mi espalda: Escritos radicales de mujeres de color en Estados Unidos* (p. 300). U-Tópicas/UNAM.
- Anzaldúa, Gloria. (2007). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books. [publicación original: 1987]
- Arber, Sara y Ginn, Jay. (1995). *Connecting gender and ageing: A sociological approach*. Open University Press.
- Berlant, Lauren. (2020). *El optimismo cruel* (Hugo Salas, Trad.). Caja Negra Editora. [publicación original: 2011]
- Bimbi, Bruno. (2020). *El final del clóset: Lesbianas, gays, bisexuales y trans en el siglo XXI*. Ediciones Proceso. [publicación original: 2017]
- Bourdieu, Pierre (1988). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Butler, Judith. (2024). *¿Quién teme al género?* (Alicia Martorell, Trad.). Paidós.
- Butler, Judith. (2002). Críticamente subversiva. En Mérida, Rafael (Comp.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer* (pp. 55-79). Icaria.
- Butler, Judith. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós. [publicación original: 1990]
- Butler, Judith. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, (18), 296–314.
<https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1998.18.526>
- Camps, Victoria. (2011). *El gobierno de las emociones*. Herder.

- Canseco, Alberto. (2017). Instrucciones para leer un mapa. En *Eroticidades precarias: la ontología corporal de Judith Butler* (pp. 13-21). Asentamiento Fernesh.
- Casas, Christo. (2023). *Maricas malas*. Paidós.
- Castañeda, Martha Patricia y Valero, Verónica. (2016). Epistemología y metodología feminista: debates teóricos. En María Elena Jarquín (Ed.), *El campo teórico feminista. Aportes epistemológicos y metodológicos* (pp. 79-111). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Ciccía, Lu. (2025). *Ser parte de la población LGBTQ+ en nuestra cultura cisheteronormativa*. [Módulo del curso “La Diversidad en la Diversidad Sexual”]. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Bioética. <http://bit.ly/43LZ4X6>
- Ciccía, Lu. (2022). *La invención de los sexos: Cómo la ciencia puso el binarismo en nuestros cerebros y cómo los feminismos pueden ayudarnos a salir de ahí*. Siglo XXI Editores.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación y Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas. (2019). *Encuesta sobre Discriminación por motivos de Orientación Sexual e Identidad de Género (ENDOSIG) 2018*. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. https://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/ENDOSIG-2018-Resultados.pdf
- Cruz, Dani (2024). Familias que aceptan y acompañan a sus hijos trans*. Una aproximación a sus experiencias. *INTER DISCIPLINA*, 12(32), 163-185. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2024.32.86925>
- Cuklanz, Lisa y Erol, Ali. (2020). Teoría Queer y metodologías feministas: el estado de la cuestión. *Investigaciones Feministas*, 11(2), 211-220. <https://doi.org/10.5209/infe.66476>
- Curiel, Ochy. (2003a). El sentido político de la heterosexualidad. *Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*, pp. 45-56. Brecha Lésbica y en la frontera.
- Curiel, Ochy. (2003b). La constitución política: un contrato heterosexual. *Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*, pp. 91-108. Brecha Lésbica y en la frontera.
- Cvetkovich, Ann. (2003). *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*. Duke University Press.
- De Beauvoir, Simone. (2017). El segundo sexo (Alicia Martorell, Trad.). Cátedra. [publicación original: 1949]
- De Lauretis, Teresa. (1992). *Alicia ya no: Feminismo, semiótica, cine* (Carmen Alborch, Trad.). Universidad de Valencia. [publicación original: 1984]
- De Lauretis, Teresa. (1987). The Technology of Gender. En *Technologies of Gender* (pp. 1-30). Indiana University Press.

- Estrada, Sinuhé; R. de la Gala, Joana; Sima, Aldo y Pérez, Gabriela. (2024). Actitudes hacia la homosexualidad de padres y madres con hijas e hijos homosexuales en el sureste de México. *Ciencia y Reflexión*, 3(2), 703–724. <https://doi.org/10.70747/cr.v3i2.60>
- Federici, Silvia. (2018). *El patriarcado del salario*. Traficantes de sueño.
- Flores, An. (2024, 5 de abril). *Violencia policial contra personas LGBT+: Denuncian detención arbitraria en Glorieta de los Insurgentes (Zona Rosa, CDMX)*. Volcánicas. <https://bit.ly/4dJ8oyq>
- flores, valeria. (2013). *interrucciones. Ensayos de poética activista: Escritura, política, educación*. La Mondonga Dark. [NOTA: la ‘f’ y ‘v’ minúsculas en el nombre y apellido de la autora no son errores ortográficos; tampoco la ‘i’ en el título de la obra].
- Foucault, Michel. (2001). *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber* (Ulises Guiñazú, Trad.). Siglo XXI. [publicación original: 1976]
- Foucault, Michel. (1975). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Freitez, Marina; Lozano-Verduzco, Ignacio; Mendoza-Pérez, Juan Carlos y Craig, Shelley L. (2024). La salida del clóset en la familia como momento de crisis en el ejercicio de la violencia simbólica contra jóvenes LGBT de la Ciudad de México. *Debate Feminista*, año 34, 67, 189-220. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2024.67.2380>
- Friedan, Betty. (2016). *La mística de la feminidad* (Magalí Martínez Solimán, Trad.). Ediciones Cátedra. [publicación original: 1963]
- García, Gabriela; Correa, Rosario; Forno, Loreto; Díaz, Vivian y Tellez, Maritza. (2018). Diversidad sexual, adolescencia y familia. *De familias y terapias*, año 27, (45), 39-51. <https://doi.org/10.29260/dfyt.2018.45b>
- Gilligan, Carol. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Harvard University Press.
- Gross, Elizabeth. (1986). ¿Qué es la teoría feminista? En Carole Pateman y Elizabeth Gross (Eds.), *Feminist Challenges. Social and Political Theory* [Desafíos feministas. Teoría social y política] (pp. 85-105). Northeastern University Press.
- Gullette, Margaret Morganroth. (2004). *Aged by culture*. University of Chicago Press.
- Halberstam, Judith. (2005). *In a Queer Time and Place*. New York University Press. [NOTA: conservé el nombre de pila que Jack Halberstam usó entonces para firmar esta obra]
- Halperin, David. (2007). *Saint Foucault: Para una hagiografía gay* (Mariano Serrichio, Trad.). El cuenco de Plata. [publicación original: 1995]
- Henao, María Camila; Mercado, Karen y Pacheco, Kellys. (2022). *Incidencia de la homosexualidad de un hijo en la relación madre-hijo, desde la mirada de dos madres en*

- el municipio de Apartadó, Antioquia* [Tesis de licenciatura]. Universidad de Antioquia (Colombia)/Facultad de Ciencias Sociales y Humanas.
- Herrera, Stefany Andrea. (2024). *Heridas, raíces, conservaciones y confrontaciones: vínculos familiares y sus significados entre hijas e hijos con disidencia sexual* [Tesis de maestría]. Universidad Nacional de Colombia/Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Trabajo Social.
- Hierro, Graciela. (1998). El pensamiento materno. En Irma Ochoa y Lídice Ramos (Comps.), *Madres e hijas; hijas y madres: amor y ambivalencia* (pp. 38-56). Universidad Autónoma de Nuevo León, Facultad de Filosofía y Letras.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2022). *Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género (ENDISEG) 2021: Presentación de resultados*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. <https://www.inegi.org.mx/programas/endiseg/2021/>
- Lewis, Sophie. (2022). *Abolir la familia Un manifiesto por los cuidados y la liberación* (Trad. Elena Fernández-Renau Chozas). Traficantes de sueños. [publicado originalmente en 2022]
- List, Mauricio. (2010). Teoría queer. Implicaciones para la investigación en sexualidad, género y cuerpo. En Mauricio List y Alberto Teutle (Eds.), *Florilegio de deseos. Nuevos enfoques, estudios y escenarios de la disidencia sexual y genérica* (pp. 63-104). Ediciones Eón.
- List, Mauricio. (2005b). *Jóvenes corazones gay en la Ciudad de México: Género, identidad y socialidad en hombres gays*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- List, Mauricio. (2005a). Hombres: cuerpo, género y sexualidad. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, 12(33), 173-202. <https://bit.ly/3HmwK4J>
- Loaeza, Soledad. (1988). *Clases medias y política en México: la querrela escolar, 1959-1963*. El Colegio de México.
- Lorde, Audre. (1984). The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. *Sister Outsider: Essays and Speeches*, pp.110-114. Crossing Press.
- Luján Henríquez, Isabel; Tamarit Rovira, Ana. (2012). Dinámica familiar ante la revelación de la orientación homosexual de los hijos/as. *International Journal of Developmental and Educational Psychology*, 3(1), 301-308. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=349832338030>
- Magalhães da Silva Batista, Maria Alice. (2022). Ocupação dos espaços públicos e militância materna para fora do armário: atuação política entre integrantes do coletivo Mães pela Liberdade. *Novos Debates*, 7(2). <https://doi.org/10.48006/2358-0097-7225>
- Mattio, Eduardo. (2023). Sentimientos disidentes: notas para una gramática emocional por venir. *Tramas y Redes*, (5), 229-248. CLACSO. <https://doi.org/10.54871/cl4c500b>

- Mattio, Eduardo. (2012). ¿De qué hablamos cuando hablamos de género? En José Manuel Morán Faúndes, María Candelaria Sgró Ruata y Juan Marco Vaggione (Eds.), *Sexualidades, desigualdades y derechos : reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos* (pp. 85-103). Ciencia, Derecho y Sociedad Editorial.
- Meléndez, Areli. (2015). *Deconstrucción de la maternidad: el ser madre de una hija lesbiana o un hijo gay* [Tesis de licenciatura]. Universidad Nacional Autónoma de México, FES Aragón. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/434689>
- Mérida, Rafael. (2002). Prólogo. Sexualidades y homosexualidades. En Mérida, Rafael (Ed.), *Sexualidades transgresoras: Una antología de estudios queer* (pp. 7-25). Icaria.
- Mogrovejo, Norma. (2010). Diversidad sexual, un concepto problemático. *Trabajo Social UNAM*, (18). <https://doi.org/10.22201/ents.20075987p.2008.18.19577>
- Monroy, Lilia. (2007). *¿De la homofobia a la aceptación?: Encuentros y desencuentros cuando mujeres lesbianas salen del clóset frente a sus familias* [Tesis de maestría]. El Colegio de México. <https://bit.ly/4oDIDoo>
- Núñez, Guillermo. (2011). *¿Qué es la diversidad sexual?* Ariel.
- Orcasita, Linda; Sevilla, Teresita; Acevedo-Velasco, Victoria Eugenia; Montenegro, José Luis; Tamayo, María Camila y Rueda-Toro, Juan Sebastián. (2019). Apoyo social familiar para el bienestar de hijos gays e hijas lesbianas. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 18(2), 123. <http://dx.doi.org/10.11600/1692715x.18205>
- O'Reilly, Andrea. (2016). *Matricentric feminism: Theory, activism, and practice*. Demeter Press.
- Otero, Luis Manuel y Treviño, Lorena. (2017). Espacios, protagonistas y causas de la homofobia y lesbofobia en México. Un análisis del armario, los estereotipos de género y la transgresión. *Imagonautas*, 7(9), 93-116. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6268527>
- Prins, Brunilda. (2018). *La pérdida del hijo ideal. Abordaje con familias de estudiantes en duelo por orientación sexual e identidad de género* [Ponencia]. I Congreso Iberoamericano de Docentes (Algeciras, España) / Universidad de Cádiz y Asociación Formación IB.
- Rich, Adrienne. (2019). Nacemos de mujer: La maternidad como experiencia e institución. *Traficantes de sueños*. [publicación original: 1976]
- Rich, Adrienne. (1980). *Compulsory heterosexuality and lesbian existence*. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5(4), 631–660. <https://doi.org/10.1086/493756>
- Rodríguez-Bustamante, Pavel; Mayorquin-Muñoz, C., Báez-Hernández, Javier; Nava-Navarro, V. y Rico-Pérez, E. (2019). Respuesta familiar ante la revelación de la orientación sexual, desde el discurso de hombres homosexuales. *Enfermería Universitaria*, 16(3), 240-248. <https://doi.org/10.22201/eneo.23958421e.2019.3.690>

- Rubino, Atilio Raúl. (2019). Hacia una (in)definición de la disidencia sexual: Una propuesta para su análisis en la cultura. *Luthor*, 39(2), 62-80.
- Rubio, Erick. (2020). *Nunca terminamos de salir del clóset: Un estudio sobre subjetividades con varones homosexuales en la Ciudad de México* [Tesis de maestría]. El Colegio de México. <https://bit.ly/4fBHCZF>
- Ruddick, Sara. (1989). *Maternal thinking: Toward a politics of peace*. Beacon Press.
- Sáez, Javier. (2024). *Biopolítica del armario*. Bellatera Edicions.
- Saxe, Facundo. (2018). La trampa mortal: derivas maricas de la disidencia sexual en la producción de conocimiento científico al recuerdo infantil de un beso. *Etcétera. Revista Del Área De Ciencias Sociales Del CIFYH*, (3), 1-26. <https://bit.ly/43QZquB>
- Scott, Joan. (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis [El género, una categoría útil para el análisis histórico]. En *The American Historical Review*, 91(5), 1053-1075. Oxford University Press.
- Secretaría de Planeación y Finanzas del Estado de Puebla. (2024). *Día Mundial de las Ciudades*. Gobierno del Estado de Puebla.
- Sedgwick, Eve. (2002). A (queer) y ahora. En Mérida, Rafael. (Ed.) *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer* (pp. 7-54). Barcelona: Icaria.
- Sedgwick, Eve. (1998). *Epistemología del armario* (Teresa Bladé Costa, Trad.). Ediciones de la Tempestad. (Trabajo original publicado en 1990)
- Segato, Rita. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Serrato, Abraham Nemesio. (2014). *Biopolítica en el clóset: El proceso de salir del clóset al interior de la familia* [Tesis de maestría]. Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Culturales-Museo. <https://hdl.handle.net/20.500.12930/1947>
- Solís, Franklin. (2014). Proceso de aceptación que experimentan padres y madres de hijos homosexuales ante el conocimiento de la orientación sexual. *Revista Científica de FAREM-Esteli*, 3(12), 28–41. <http://dx.doi.org/10.5377/farem.v3i12.2459>
- Twigg, Julia. (2007). Clothing, age and the body: A critical review. *Ageing & Society*, 27(2), 285–305. <https://doi.org/10.1017/S0144686X06005794>
- Uribe, Marilú; Javier, Edy y Arotoma, Ruth. (2018). Actitudes de los padres hacia la homosexualidad de sus hijos. *Horizonte de la ciencia*, 8(15), 71–81. <https://doi.org/10.26490/uncp.horizonteciencia.2018.15.454>
- Vélez, María del Rosario. (2019). Violencias silenciadas, silencios que legitiman. En Alfredo Bula (Ed.), *Devenir en silencio: Exploración de la violencia intrafamiliar hacia personas LGBT y entre parejas del mismo sexo/género en el Caribe colombiano* (pp. 58–99).

Caribe Afirmativo. https://www.caribeafirmativo.lgbt/wp-content/uploads/2019/08/Devenir-en-Silencio-_online.pdf

Vidarte, Paco. (2007). *Ética marica: Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Egales.

Anexos

Guía de entrevista semiestructurada

1. Si te preguntaran quién es [nombre de la mamá entrevistada], ¿qué dirías?, ¿cómo la describirías? [*Motivarla a la autodescripción, para generar la conversación-escucha*].
 2. Otras preguntas o datos por recuperar:
 - a. ¿Qué edad tienes?
 - b. ¿A qué te dedicas?
 - i. ¿Cuál es tu último nivel educativo?
 - ii. ¿En qué consiste tu trabajo/puesto?
 - iii. ¿Trabajas en casa y fuera de ella?
 - c. ¿Dónde naciste?
 - d. ¿Desde hace cuánto vives en Puebla?
 - e. ¿Quiénes viven contigo?
 - i. ¿Cuántos hijos/as/es tienes? ¿Qué edades tienen? ¿A qué se dedican?
 - ii. ¿Cómo es tu relación con tu(s) hijx(s)?
 - iii. Tus hijxs, ¿cómo se llevan entre ellxs?
 - iv. ¿El papá de tu(s) hijx(s) vivió o vive con ustedes? [*nombre, edad, ocupación, escolaridad...*]
 - v. ¿El papá de [nombre del hijx(s)] sabe de su OS o IG?
 1. ¿Cómo reaccionó al enterarse o cómo lo haría en caso de que no esté al tanto?
 3. ¿Qué significa para ti ser mamá?
 - a. Antes de convertirte en mamá, ¿qué sabías e imaginabas al respecto?
 - i. ¿Qué se decía en tu casa/en tu familia sobre ser mamá?
 - ii. ¿Qué relación hay entre aquello que se decía o te inculcaron sobre ser mamá y tu forma de ser mamá hoy en día?
 - b. Sobre tu embarazo para ser mamá de [nombre de su hijx], ¿fue algo que planeaste o fue no previsto? Háblame de esa experiencia. ⓘ [alerta: su hijx puede ser adoptivx]
 - i. [Averiguar si en ese momento estudiaba o trabajaba, si contó con apoyo del papá de su hijx o de familiares, si tuvo que postergar o abandonar planes...]
 - c. ¿Tu vida cambió cuando nació [nombre de su hijx)]? [*¿Qué cambió?*]
 - d. ¿En algún momento imaginaste la OS o IG de tu hijx?
 - i. ¿Qué sentías al respecto? ¿Le preguntaste directamente sobre su OS o IG?
 - e. ¿A tu hijx le hicieron bullying por motivos relacionados con su OS o IG?
 - i. ¿Qué le decían o hacían? ¿Cómo reaccionaba tu hijx y cómo lo hacías tú; qué sentías y pensabas? [*averiguar si la madre reprendía o su hijx o si lo*
-

-
- apoyaba en cuanto a su OS o IG] ¿Imaginabas que le hacían bullying por su OS o IG?*
- f. Para ti, ¿es importante que te identifiquen como mamá de una persona LGBT+ o prefieres que no se sepa?
 4. Ahora, pláticame de tu hijo/a/e. *[El objetivo es que sea ella misma quien le describa, y a partir de ahí dirigir la charla hacia el asunto de ser mamá de un sujeto LGBT+]*
 5. ¿Cómo te enteraste de que [nombre] es LGBT+?
 - a. Antes de que lo hablaran abiertamente, ¿tú te imaginaste alguna vez que tu hijo/a/e era [OS o IG del sujeto]? *[de ser así, pedirle que abunde sobre ello: qué características de su hijo/a/e le hicieron pensar que era ‘diferente’]*
 - b. ¿Cómo reaccionaste? ¿Qué sentiste/pensaste en ese momento cuando notaste que tu hijo/a/e era ‘diferente’?
 - c. ¿Qué piensas y cómo te sientes al respecto en este momento de tu vida? *[Ⓢ alerta: sondear si siente culpa o vergüenza por algo que ella hizo o dijo]*
 - d. Si ha cambiado tu forma de pensar, ¿qué lo hizo posible?, ¿qué piensas que ocurrió para que aceptaras a tu hijo/a/e?
 - e. ¿Tú fuiste la primera persona de la familia/en casa a la que [nombre] le dijo que es [OS o IG]?
 - i. ¿Por qué piensas que [nombre] te eligió a ti o a la persona en cuestión para hablarlo de manera abierta por primera vez?
 - ii. ¿Te ha contado cómo se sentía antes de decírtelo?
 - iii. ¿Tú le sugeriste ir con un psicólogo o psicóloga, sacerdote...?
 - iv. ¿Cómo se siente ahora tu hijx?
 6. ¿Cómo es tu relación a partir de que tú y tu hijo/a/e hablaron del tema abiertamente?
 - a. ¿Notaste algún cambio en su comportamiento y en la comunicación que tienen?
 - b. ¿Hay algo que no quieras o no te atrevas a preguntarle respecto de su sexualidad?
 7. ¿Cómo manejaste el tema (saber de la OS o IG del sujeto) con la familia, parientes, amistades, vecinos/as? *[Es de particular interés averiguar sobre aquellas personas con quien comparte vivienda, en especial, el papá, según figure en la dinámica familiar]*
 - a. ¿Hay más gente LGBT+ en la familia? *[explorar según la respuesta]*
 8. En tu casa, con familiares que viven contigo, ¿se sabe y se habla del tema o sólo se sabe pero no se toca? *[en cualquiera de los casos, averiguar los motivos]*
 9. Antes de saber de la OS o IG de tu hijo/a/e, ¿qué sabías sobre ello?
 - a. Según la charla, preguntarle: 1) si los términos que usó su hijo/a/e le eran conocidos, y 2) si a lo largo de su vida tuvo contacto con personas LGBT+ (qué tipo de relación tenían y qué sentimientos, pensamientos u opiniones le causaba tal individuo; qué opinaban y decían en su casa de las personas LGBT+).
 10. Háblame del día de la Marcha LGBT+. ¿Cómo fue que te animaste a ir, qué te impulsó?
 - a. Cuéntame qué te motivó a hacer la cartulina con el mensaje: “Abrazos de mamá”.
 11. ¿A quién le comentase que irías a la Marcha?
-

-
- a. ¿Quién es tu red de apoyo: a quién le tienes confianza para platicar sobre tu hijo/a/e?
 - b. ¿Has buscado información sobre personas [OS o IG de su hijo/a/e]? ¿A qué personas o qué instituciones/medios de información te has acercado?
12. ¿De qué otras maneras le hacer saber a tu hijo/a/e tu aceptación o apoyo?
- a. ¿Tu hijx tiene pareja? [¿Cómo se llama? ¿Desde hace cuánto son pareja?]
 - i. ¿Has convivido con su pareja? ¿Le has invitado a tu casa?
 - ii. ¿Cómo es tu relación con la pareja de tu hijx?
 - b. ¿Te ha contado de sus historias amorosas?
 - i. ¿Cómo crees que son las relaciones de [nombre de su hijx]?
 - c. ¿Tú hijx tiene amistades LGBT+? ¿Les conoces? ¿Vienen a tu casa?
 - i. ¿Qué sabes acerca de su sexualidad? *[averiguar si sabe de su OS o IG, de cómo se identifican o expresan, si en casa de la mamá hablan de asuntos relacionados con lo LGBT+, a qué lugares LGBT+ acuden...]*
13. ¿Alguna vez les han agredido, insultado, excluido de reuniones, incomodado (con burlas o chistes LGBTfóbicos)... a tu hijo/a/e y a ti por el hecho de que sea [OS o IG]?
- a. ¿Qué sentiste y pensaste como su mamá?
 - b. ¿Cómo reaccionó tu hijo/a/e? ¿Han platicado al respecto?
 - c. ¿Han planeado qué hacer en caso de que ocurra de nuevo?
-

Guion de actividad: grupo focal con madres de personas LGBT+

Nombre de la actividad: Ser madre, crear puentes: experiencias de mamás de personas LGBT+

Objetivos del grupo focal

- Que las mamás conozcan las vivencias, desafíos y aprendizajes de otras madres de personas LGBT+.
- Generar un espacio de conexión, apoyo mutuo y reflexión creativa.
- Recopilar insumos para comprender los afectos y las experiencias de las madres en su proceso como mamás de personas LGBT+, que servirán para el desarrollo del capítulo 3 de la tesis.

Duración estimada: 1.5 a 2 horas máximo.

Mecanismos de registro:

- Grabadora de audio (con autorización previa de las participantes).
- Cámara de celular para registro fotográfico del encuentro (previa autorización).

Estructura del encuentro:

1. Apertura (5 minutos)

Breve bienvenida e introducción. Explicar el objetivo del encuentro y resaltar que no se trata de comparar maternidades, sino de compartir experiencias en un ambiente de respeto, afecto y escucha. Subrayar que cada madre ha transitado su camino con los recursos a su alcance.

2. Presentación personal (5 minutos)

Presentación tuya como facilitadorx-investigadorx. Explicar lo que significa para ti que hayan aceptado reunirse. Agradecerles con un obsequio simbólico: un pañuelo con los colores del arcoíris, que cada una colocará en la muñeca con ayuda de otra madre, para propiciar un primer gesto de cuidado mutuo.

Actividades:

Actividad 1: Ronda de presentación breve

Cada madre dirá: su nombre, a qué se dedica, un pasatiempo y dos o tres palabras que la describan.

Actividad 2: Compartir experiencias

Invitar a que cada madre, de forma libre y breve, comparta cómo ha sido su experiencia como mamá de una persona LGBT+.

Actividad 3: Escritura reflexiva

Distribuir hojas en blanco y pedir que las doblen por la mitad:

- En una mitad: que escriban un mensaje para su hijx, como si pudieran regresar al momento de su salida del clóset con todo lo que ahora saben y han vivido. ¿Qué le dirían hoy que no pudieron decirle antes?
- En la otra mitad: escribir un mensaje dirigido a otra(s) mamá(s) que, como ellas, ha(n) atravesado o está(n) atravesando este proceso solas, con dudas, culpas o miedos.

Invitar a algunas voluntarias a leer sus mensajes si así lo desean. Circular la palabra.

Actividad de cierre: Soñar juntas

Abrir un espacio de diálogo colectivo para reflexionar sobre:

- ¿Qué beneficios tendría en Puebla contar con un grupo de mamás (y eventualmente de familiares) de personas LGBT+?
- ¿Cómo podría ese grupo apoyar a madres que rechazan o no comprenden a sus hijxs por falta de información o redes?
- Proponer que, si están interesadas, puedan comenzar a conocerse e imaginar juntas un grupo autogestivo de apoyo y acompañamiento. Nombre sugerido: Abrazos de mamá.
/ Invitación a la MARCHA el 21 de junio
- Señalar que tú puedes ofrecer asesoría y acompañamiento en esa organización, sin asumir el rol de coordinadorx.

Preguntas de respaldo (para fomentar el diálogo si hay silencios o bloqueos):

- ¿Hubo un momento clave que cambió la forma en que comprendiste a tu hijx o te entendiste de otra manera como mamá?
- ¿Qué te hubiera gustado que alguien te dijera cuando tu hijx salió del clóset o cuando comenzaste a sospecharlo?